


بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي الأول

((نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي))

(١، ٢ ديسمبر ٢٠١٠)

تنسيق و تحرير

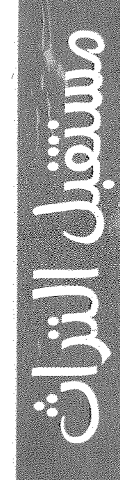
د. فيصل الحفيان



معهد المخطوطات العربية

القاهرة ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م






د. فيصل الحفيان

القاهرة ٢٠١١




*First International Conference about a comprehensive plan for the heritage of the Arab intellectual*

Arranged & Edited

By

Dr.Faissal al-hafian

معهد المخطوطات العربية

Cairo 2011



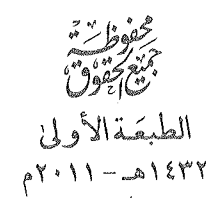
جامعة الدول العربية
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم




بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي الأول
«نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي»
( ١ ، ٢ ديسمبر ٢٠١٠ )

تنسيق وتحرير
د. فيصل الحفيان

معهد المخطوطات العربية
القاهرة ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م




الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

توثيق « المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم »

مستقبل التراث – تنسيق وتحرير فيصل الحفيان – القاهرة : معهد المخطوطات العربية ( المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ) ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م / ٤٥٦ص .

ط/ ٢٠١١/ ٠١/ ٠٠٣

توثيق « دار الكتب المصرية »

بطاقة فهرسة

الحفيان ، فيصل

مستقبل التراث/ تنسيق وتحرير فيصل الحفيان. - القاهرة: جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد المخطوطات العربية ، ٢٠١١.

٤٥٦ص ؛ ٢٤سم .

١- التراث العربي

أ- الحفيان ، فيصل ( منسق، محرر ) ٣٠١,٢٠٩٥٣

رقم الإيداع : ٤٠٥٠/ ٢٠١١

( يُطلب الكتاب من المعهد )

معهد المخطوطات العربية

المراسلات : ص . ب : ٨٧ الدقي – القاهرة – ج . م . ع .

الهواتف : ٥/ ٣/ ٣٧٦١٦٤٠٢/ ٠٠٢٠٢

الفاكس : ٣٧٦١٦٤٠١/ ٠٠٢٠٢

المقر : ٢١ ش المدينة المنورة – نهاية محيي الدين أبو العز – المهندسين .

البريد الإلكتروني : manuinst@gmail.com

الموقع على الإنترنت : www.Makhtutat.net

# المحتويات

## المحور الثاني : نحن والتراث

### الجلسة الرابعة : التراث بين الموقف منه والعمل فيه



### الجلسة الخامسة : أفق الرؤية وأفق المسؤولية



## المحور الثالث : الثابت والمتحول

### الجلسة السادسة : أسئلة الوجود







### الجلسة السابعة : أسئلة المستقبل



### الجلسة الثامنة : المحاضرة الختامية



### الجلسة التاسعة ( الختامية )



* * *

## المشاركون

رعاية المؤتمر والمحاضرة الافتتاحية :

د. محمد العزيز ابن عاشور : المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

التخطيط والتنظيم :

د. أحمد يوسف أحمد محمد : مدير معهد المخطوطات العربية بالإنابة.

د. فيصل عبد السلام الحفيان : منسق برامج معهد المخطوطات العربية.

الباحثون:

د. خالد عزب : مدير الإعلام - مكتبة الإسكندرية.

د. رضوان السيد : أستاذ الفكر الإسلامي - الجامعة اللبنانية.

د. يوسف زيدان : مدير مركز المخطوطات ومتحف المخطوطات - مكتبة الإسكندرية.

د. سيف الدين عبد الفتاح : أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

د. فيصل الحفيان : منسق برامج معهد المخطوطات العربية.

د. معتز الخطيب : باحث في التراث.

د. كمال عمران : رئيس إذاعة القرآن الكريم - تونس.

د. بشار عواد معروف : أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمّان.

د. سليمان العطار : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

د. عبد الحكيم راضي : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

د. بغداد عبد المنعم : باحثة في تاريخ العلوم عند العرب.

د. إدهام محمد حنش : أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمّان.

د. محمد عادل شريح : باحث في التراث.

د. عبد الحكيم الأنيس : كبير باحثين أول - دائرة الشئون الإسلامية بدبي.

د. محمود محمد مصري : مدير المكتبة الوقفية بحلب - سورية.

أ. فاروق شوشة : أمين عام مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

المعقبـــون:

د. **أيمن فؤاد سيد** : مدير مركز تحقيق النصوص - الأزهر الشريف.

د. **نادية محمود مصطفى**: أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

د. **محمد عمارة** : عضو مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة.

د. **مصطفى لبيب عبد الغني**: أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

رؤساء الجلسات:

د. **عبد الله يوسف الغنيم** : مدير مركز البحوث والدراسات الكويتية.

د. **أحمد فؤاد باشا** : أستاذ بكلية العلوم - جامعة القاهرة.

د. **محمد صابر عرب** : رئيس الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية - مصر.

د. **عبد الستار الحلوجي** : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

أ. **عصام محمد الشنطي** : مدير ثان بمعهد المخطوطات العربية، سابقًا.

د. **محمد حماسة عبد اللطيف** : عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

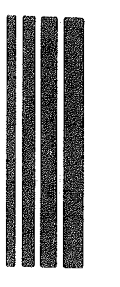
د. **فيصل الحفيان** : منسق برامج معهد المخطوطات العربية.

* * *



# الجلسة الأولى:

# الافتتاحية



# فكرة المؤتمر ومحاوره

د. فيصل الحفيان(*)

□ **د. أحمد يوسف أحمد محمد** ( رئيس الجلسة ) :

أرحّب بحضراتكم جميعـًا في مستهَلِّ هـذه الجلسـة الافتتاحية لمؤتمـر « مستقبل التراث » ، الذي ينظِّمه معهد المخطوطات العربية ، التابع للمنظَّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

نحن في معهد المخطوطات العربية سعداء برعاية معالي المدير العام لهـذا المؤتمر ، وسـعداء أيضـًا بكلمته الافتتاحية التي سيمهد بها لبحـوث المؤتمر ومناقشاته .

تعلمـون أن التراث أصبح قضية حيـة تشغل كثيرًا من النـاس سـواء كانوا من النخبة أو غيرهم .

وبحسب الجدول فإن هذه الجلسة مخصصة للكلمة الافتتاحية التي سيلقيها معالي الأستاذ الدكتور محمد العزيز ابن عاشور المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ؛ راعي المؤتمر ، ونستبقها – بحسب الجدول أيضـًا – بكلمة الدكتور فيصل الحفيـان منسق برامج المعهد التي ستمهد للمؤتمر بحديث مركَّز عن فكرته ومحاوره.

*

(*) منسق برامج المعهد.

**الفكرة:**

مضى ما يزيد على قرن من العمل الجادِّ في التراث الفكري العربي (المخطوطات)، ولا يزال هذا التراث حتى اليوم دون «دستور» يكون بمثابة أساس نظري له من ناحية، ومخطط عمل مستوعب لشتى أنواع الحراك التراثي ومستوياته من ناحية أخرى.

ولا يعني ذلك التقليل من الجهود الماضية التي بذلتها منظماتٌ ومؤسساتٌ ومراكزُ وأفراد، ولكن الوقت بلا شك أزِف لنظم تلك الجهود المبعثرة في عِقد واحد، ولتحقيق نقلة نوعية يتم فيها تحديد المفاهيم وضبطها، وطرائق العمل وأنماطها.

وهذه مناسبة للقول بأنه ما عاد يجوز أن يتمَّ التفكير في التراث، والتعامل معه من خلال الخطط الثقافية (العامة)؛ لأن له خصوصيته وطبيعته ولغته المتفردة.

وضعت المنظمة في أواخر العقد التاسع من القرن الماضي «الخطة الشاملة للثقافة العربية»، فأفردت للتراث صفحات فيها، ضمنتها «قراءة جديدة للتراث»، وأثار جهازها المتخصص «معهد المخطوطات العربية» غير مرة في اجتماعات «الهيئة المشتركة لخدمة التراث العربي»، وفي ندواته المتخصصة مسألة وضع خطة شاملة خاصة بالتراث، والمثقفون اليوم بمختلف اتجاهاتهم وتياراتهم يُقرُّون بأن التراث هو السؤال الصَّعب في الثقافة، بل في الحياة الحضارية والتنموية على مختلف الأصعدة؛ السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها، ويقولون: إن التراث ليس جزءًا ساكنًا من الماضي، بل هو دينامية في صياغة الحاضر، وبناء المستقبل.





لذلك كله كان هذا التوجه نحو خطة شاملة (إستراتيجية) خاصة بالتراث، تكشف عن طبيعةِ علاقتِنا به، وتستكشفُ خريطتَه وتضاريسَه، وتحددُ ميادينَ عملِه، وترسمُ سلَّم أولوياتِه، وتُقَنِّن الجدل القائم بينه وبين الثقافة، وبينه وبين الحداثة، والعولمة والإعلام والتربية والتعليم وثورة الاتصالات، وقضايا العصر جملة.

وهذا المؤتمر خطوة على الطريق، يتم فيه التركيز على التأسيس النظري: المفاهيم، والحدود، والجدل، وبعض أوجه العلاقات، والتشابكات، وتحديدًا مع الثقافة، ومع الحداثة أيضًا.

وإذا كانت جهود الأجيال السابقة قد انصرفت إلى إعادة اكتشاف التراث، ووضع آليات تحقيقه، فمن المنطقي أن تتوجه الجهود اليوم إلى المرحلة التالية: مرحلة البناء النظري؛ وذلك لأن التفكير في التراث، وسبر أغواره، واستلهام دروسه لا يأتي إلا من خلال فروض، ومفاهيم، وأنساق نظرية؛ لأن استيعاب التراث في عملية التوليد المعرفي يتطلب تأسيسًا نظريًّا لمقوماته، ومقولاته، وتمثلاته، إضافة إلى النظرية الكلية التي كانت سمة ملازمة للتراث (الشافعي، الخوارزمي، الشاطبي، ابن خلدون). على أنَّ أيَّ حراك عملي في حقول التراث المختلفة لابد أن يستند إلى رؤية (نظرية) يقوم عليها، وينهض بها.

وإذن فإن التأسيس من الضرورة بمكان؛ للانطلاق على بصيرة في العمل التراثي، ولبناء أسس أو قوائم مشتركة يلتقي عليها العاملون في حقل التراث بمختلف توجهاتهم ومنطلقاتهم، وإنَّ البدء بالتأسيس لازم، إذ إن أية خطة لا بد أن تستند إلى رؤية تقوم عليها، وتنهض بها خطوات العمل، وبرامجه وأهدافه.

ومن نافلة القول أن التأسيس لا يمر عبر رصد الإنجازات والإخفاقات، ولكنه عملية أصيلة تتغيَّا وضع الأسس، وضبط المفاهيم، وصياغة الأهداف والمقاصد؛ لتكون أكثر ملاءمة ومواكبة لاحتياجات عصرنا وتحدياته، ولتستوعب المعارف والأخطار والرؤى الجديدة، من خلال نوع جديد من التفكير في التراث، يقوم على العلمية والموضوعية، والنظر الكلي، والإفادة والاعتبار، والمساءلة، والحفر الواعي، بعيدًا عن الذاتية، والانتقائية، والترداد، والعبث، والاستنتاج، والتجزيء، والسطحية، وبذلك يمكن أن نخرج بالتراث من الإسقاطات والمحاكمات والأحكام المسبقة والجاهزة.

ولن يكون التأسيس إلا من خلال إثارة أسئلة، بعضها مما يُظَنُّ أنه قريب، لكن أقرب الأشياء إلينا قد تكون أخفاها عنا، وبعضها مما لا تملك إلا أن تعترف بأنه إشكالية كبيرة وعميقة، على أن النوعين هما من الأسئلة المراوغة التي تختلف الإجابة عليها، تبعًا للأفكار والتوجهات للمسؤول عنها أو المتصدي لها، ومن هذه الأسئلة: ما هو مفهوم التراث؟ وما هي حدوده؟ وهل التراث هو المخطوط (الوعاء) أم هو المحتوى (النص) أم شيء آخر؟ وهل التراث جزء من الثقافة، أم إنها جزء منه؟ أم إن كلًّا منهما رأس بنفسه؟ وهل قرأنا - حقًّا - تراثنا؟ وكيف قرأناه؟... إلخ.

أسئلة تتطلب الإجابة عليها الكثيرَ من الشروط الضرورية حتى لا نقع أسرى استقطابٍ من أيِّ نوع، وحتى لا نُضحِّي بالدقة العلمية، وحتى يكون العملُ التراثي عملًا يبدأ بالتراث، وينتهي به.

تلك هي الأفكار الرئيسة التي يوَدُّ المؤتمر مناقشتَها من أصحاب التوجهات والرؤى المختلفة، وصولًا إلى صيغ أصيلة، لا توفيقية ولا تلفيقية، ومساحات مشتركة تقف عليها الأطراف جميعًا.





**المحــاور:**

لم يتحرَّر حتى اليوم مفهوم جامع مانع للتراث يحظى بالإجماع أو شبه الإجماع عليه، وما زلنا حتى على صعيد المصطلح لم نخلِّص مصطلح التراث الفكري من المصطلحات الأخرى التي تشترك معه في كونها تراثًا، لكن مفاهيمها مغايرة له، من مثل: الوثائق والآثار والموسيقى...

أما على صعيد الحدود المفهومية المرتبطة بالتاريخ والجغرافيا واللغة، فما زلنا - أيضًا - مختلفين في المسائل البدهية من مثل: أين يبدأ التراث وأين ينتهي تاريخيًّا؟ وما هي الحدود الجغرافية التي يتحرك عليها؟ هل التراث العربي هو المكتوب بالعربية فقط، أم إنه يشمل المكتوب بالحرف العربي، أم إنه يتجاوز هذين ليستقطب ما فقدته لغتنا واحتفظت به اللغات الأخرى عبر الترجمة؟ إلى أن نصل إلى الإشكاليات المركبة من مثل: إشكالية الحاجة إلى نظرية جديدة لمفهوم التراث تتجسَّد فيها أبعاد التاريخ والجغرافيا واللغة والفكر جميعًا؟

ولا يتوقف الأمر عند المفاهيم وما يتصل بها، فهناك التشابكات التي تثير أسئلة عن طبيعة العلاقة بين التراث والثقافة، وعن جذور الأزمة التي يعيش فيها التراث والثقافة على السواء، وعن أسباب الانقسام النخبوي اليوم بين أهل التراث وأهل الثقافة.

وعلى صعيد التشابكات لا بد من أن ننظر إلى طبيعة العلاقة - أيضًا - بين التراث والحداثة، التراث يُمثِّل الخصوصية، والحداثة التي يحمل لواءها الآخر، وهنا نجد أنفسنا في حالة مواجهة لا مفر منها مع أسئلة من نوع: هل الحداثة مفهوم كوني (عالمي) صالح للتطبيق داخل أي إطار فكري؟

وهل يمكن استيراد نسق فكري فلسفي من بيئة ما و«تنزيله» على نسق آخر؟ أهم من هذا وذاك: لماذا لم تتولّد لدينا «حداثة» خاصة تنتمي إلى تراثنا وتستند إلى مرجعيته؟

إن الأسئلة السابقة جميعًا تفرض علينا أن نراجع رؤيتنا لتراثنا، ونستكشف تضاريسه، ثم نوازن بين هذه الرؤية ورؤية الآخر لتراثه، وقد يكون علينا أن نعمق المراجعة بالبحث في الرؤية التراثية في اتجاهات أخرى، أعني أن نستجلي أبعاد رؤيتنا المركبة التي تصل بنا إلى غايات الإفادة والاعتبار والتوظيف.

ومن الضروري أن نعترف بأن منَّا مَن يؤمن بأن وظيفة التراث انتهت، فقد عرَّته عوامل الزمن حتى إنها لم تُبق منه شيئًا، وفي مقابل هذا الفريق فريق آخر يحمل قناعة معاكسة تمامًا.

لدينا اليوم إذن العديد من المواقف تجاه التراث؛ مواقف معه، وأخرى ضده، فما دعامات هذه المواقف؟ وما هي أنواع القراءة التي اعتمدها كل فريق، وما المناهج التي طبَّقها؟ ومن الضروري في هذا السياق ملاحظة الحمولات الثقافية والفكرية التي وجّهت هذه القراءات وأثَّرت فيها.

إن هذه المواقف تعني أن التراث اليوم أصبح محل مساءلة، ولكن أي مساءلة هذه؟ وأيًّا كانت فإن المساءلة في حد ذاتها ظاهرة صحية، فليس التراث مُنْزَلًا ولا مقدسًا، لكن الأمر أبعد من ذلك، فالمساءلة لا ينبغي أن تصادر صلاحية التراث، ولا يصح أن تقوم على إسقاط الحاضر عليه، فهي بذلك تكون قد سلبته سياقه التاريخي وظرفيته الزمنية. والمساءلة سترجع بنا بالضرورة إلى القراءة أو القراءات التي اعتمدناها ونعتمدها للتراث.





وثمة قضايا أخرى مهمة تدخل في باب النقد الإيجابي، وتتركز حول إشكالية كون التراث كله كتلة فكرية ومعرفية على مستوى واحد، لا تفاوت فيها، أم إن فيه الأصيل الثابت، وفيه الدخيل المتحول، ثم إن الحديث عن التراث مرتبط بالضرورة ارتباطًا وثيقًا بالذاكرة، فهل هناك فرق بين التراث والذاكرة؟

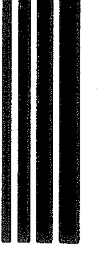
أما إذا جئنا إلى العمل في التراث لنرصد اتجاهاته وغاياته، فإن كثيرًا من الباحثين يقررون أن التراث لا يزال أسيرًا للانتقائية والتوجهات الإقليمية والفكرية، بل حتى التوجهات المرتبطة بموضوعات تراثية، أو أعلام، أو مناطق جغرافية، أو تاريخية محدَّدة؟ مما يعني أن نظرتنا إلى التراث ليست سليمة، وأن الإفادة من التراث لم تتحقق على النحو المطلوب، وقد نُجاوز ذلك إلى تقرير أن العمل التراثي اليوم ما زال يدور في فلك النص تصحيحًا وضبطًا وتعليقًا وتخريجًا.

إن ثَمَّ أمرًا خطيرًا يعاني منه التراث، هو عدم النظر إليه نظرة كلية، بعيدًا عن التصنيف أيًّا كان مرتكزه؛ لأن التصنيف في جوهره مصادرة لا تتفق والمنهج العلمي.

وأخيرًا فإن التراث قضية كبيرة، وأية قضية أيًّا كان الموقف منها تعني المسؤولية تجاهها.

كانت هذه إلماحات للجو العام الذي يحيط بهذا المؤتمر الذي نأمل أن تكون له ثمار تعود بالخير على هذا التراث وعلى أصحابه.

* * *



## كلمة معالي الدكتور

## محمد العزيز ابن عاشور

(المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)

أيُّها الحضور الكريم ...

أصحاب السَّعادة أعضاء السِّلك الدِّبلوماسي : السُّفراء والمستشارون المثقفون العرب .

الباحثون والأساتذة المشاركون في أعمال المؤتمر .

العلماء الأجِلَّاء أعضاء الهيئة الاستشارية للمعهد .

يشرفني أن أرحّب باسم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وباسمي الخاص بالسيدات والسادة الأساتذة الذين جاؤونا من البلاد العربية : العراق والكويت وسورية ولبنان والأردن وتونس والإمارات وقطر وليبيا ، وكذلك بالسادة الأساتذة المصريين أبناء هذا البلد الطيب والعريق مقر معهد المخطوطات العربية الذي يقوم على هذا المؤتمر في نطاق برامجه ومشروعاته التي تسعى إلى صيانة التراث الفكري العربي والنهوض به .

بدأت فكرة المؤتمر في مطلع العام ٢٠٠٩، إثر زيارة قمنا بها إلى المعهد ، واطّلعنا على برامجه ومشروعاته ونشاطاته ، وكانت هناك رغبة في عقد مؤتمر كبير حول التراث ، يتوّج جهوده على مدى نحو سبعة عقود من ناحية ، ويكون فاتحة أفق جديد من العمل ذي الطابع الإستراتيجي .

حضرات السيدات والسادة

تسعى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم اليوم إلى إبراز دور التراث بمختلف مكوِّناته في بناء حضارتنا العربية الإسلامية وازدهارها عبر التاريخ ، وكذلك إلى إبراز دوره في تعزيز الذات ، ولا يخفى عليكم أن الاهتمام بالتراث اهتمامًا علميًّا مطابقًا للمواصفات العصرية يسهم في إعطاء الصورة المشرقة للعرب في أعين العالم . إن اهتمامنا بالتراث يمكننا من أن نصونه ، وبصيانته نوفَّق في التعريف بإسهاماتنا الخالدة في بناء صرح الحضارة الإنسانية ، ونعطي في الوقت نفسه لمعاصرينا الدليل على تحضرنا ، وذلك من خلال نظرتنا إلى التراث ، وهي نظرة تريدها الأليكسو نظرة بعيدة عن التعصب والجمود ، تهتم بكل فترات تاريخنا ، بعد الفتح الإسلامي وقبله دون تهميش أو إقصاء ، مع الاعتماد على المقاييس المعمول بها عالميًّا ، سواء أكان في الآثار أم المعالم أم غيرها من أنواع التراث المادي ، بالإضافة إلى التراث الثقافي غير المادي .

حضرات السيدات والسادة

رغبتنا أن يصبح شبابنا معتزًّا بتراث أمته ، محترمًا لتراث الآخرين ، مستعدًّا للإسهام في النهضة المنشودة ، مُدركًا أن الإبداع يتحقق بالاقتباس من التراث وخصوصياته وجماليته .

يتناول مؤتمرنا مسألة التراث في نطاق مقاربة استشرافية ، وقد لاحظتم المفارقة البارزة من خلال عنوان المؤتمر « مستقبل التراث » فإذا كان التراث شيئًا قادمًا من الزمن الماضي ، فإن التراث شيء ، والزمن الماضي الذي كان وعاءه شيء آخر .





ومن أهم مكونات هذه المقاربة الاستشرافية التأمل في مصير التراث كشاهد على إسهامات الآباء والأجداد في العصور السابقة ، وكذلك مصير التراث بوصفه عنصرًا أساسيًّا في إنشاء الذات العربية المعاصرة التي نريدها معتزة بجذورها ، مطلعة اطلاعًا صحيحًا على تاريخها ، قادرة على المشاركة في بنـاء حضارة العصر ، ولا يكون ذلك إلا من خـلال سياسة محكمة ، ودراسة علمية للتراث ، والمحافظة عليه ، وعرضه وإدراجه في منظومة التنمية المستدامة ، كما سيسعى مؤتمرنا إلى النظر في المهارات والتقنيات التي كانت تستعمل في تاريخ حضارتنا ، والسعي إلى إحيائها لما فيه من خير للتراث نفسه .

كما سيهتم مؤتمرنا بمواضيع دقيقة ، ومن أهمها موضوع المفاهيم ، فقد حان الوقت للتفكير الكلي في التراث الذي يثير الأسئلة المتصلة بوجود هذا التراث وحضـوره ومستقبله ومفهومه ووظيفته وعلاقتنا به ومواقفنا منه ، والثابت والمتحول فيه ، وتشابكاته مع الثقافة والحداثة .

ونحن معوِّلون في تقديم الرؤى والطروحات المتعلقة بتلك الأسئلة على هذه النخبة من الأساتذة، وهي نخبة متخصصة تمتلك المعرفة النظرية والخبرة الميدانية في الشأن التراثي .

حضرات السيدات والسادة

من المقرر أن يعقد المعهد في دورته المقبلة ( ٢٠١١ - ٢٠١٢ ) مؤتمرًا آخر يكون امتدادًا لهذا المؤتمر في إثارة الأسئلة المفاهيمية التأسيسية النظرية ، وقد ينتقل إلى الدائرة الأخرى ، دائرة الحراك الداخلي ، فبعد مضي أكثر من قرن على هذا الحراك أصبحت الحاجة مُلحّة إلى إعادة النظر فيه ، وتقييمه

تقييمًا جديدًا ، ورسم خارطة جديدة تؤسِّس له تأسيسًا يخرج بالعمل التراثي من الأعمال الجزئية إلى الأعمال الكلية ، ومن الأعمال الصغيرة إلى الأعمال الكبيرة ، لإنجاز خطوات واسعة في خدمة التراث وصيانته ، والتعريف به لدى مجتمعاتنا وبخاصة شبابنا ، حتى يدرك أهمية هذا المخزون في بناء الذات ، ويسعى إلى الإضافة إلى العصر ، كما أضاف الأسلاف بالاعتماد على النفس ، والاستفادة من الآخر ، والشغف بالمعرفة والعلوم والفنون .

إننا ننتظر من مؤتمرنا هذا أن يضع حجر الأساس لخطة شاملة للنهوض بالتراث العربي بوصفه رصيد الأمة ، وعنصرًا أساسيًّا في تثبيت الذات وإبراز خصوصياتنا .

أتمنى أن يحقق المؤتمر أغراضه ، وأن تَخْلُصوا منه إلى نتائج طيبة ، والله – سبحانه – هو الموفق والمسدِّد ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

* * *

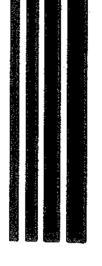


# المحور الأول

# التراث : المفهوم والإشكاليات

## الجلسة الثانية :

## وظيفة التراث وتجاذباته



# التراث والهوية : أبعاد العلاقة

د. خالد عزب(*)

**د. عبد الله يوسف الغنيم** ( رئيس الجلسة ) :

يسعدني أن ألتقي بأساتذتي علماء التراث العربي، من مختلف الأقطار العربية، ويسعدني أن يكون موضوع هذا اللقاء هو «مستقبل التراث العربي». فمنذ ثمانينيات القرن الماضي لم نقف هذه الوقفة التي نراجع فيها النَّفْس في ما يتعلَّق بقضية التراث، وقضية المخطوطات العربية، وقضية الأولويات التي ينبغي أن توضع، سواء لنشر التراث، أو جمع المخطوطات، أو ما يتصل بذلك . ومنذ الاجتماعات التي تمَّت في الكويت لوضع الخُطَّة الشاملة للثقافة العربية، ومن بينها قضية التراث العربي، لا نجد إلا اجتماعات محدودة غير منتظمة، منها - على سبيل المثال - المشتركة لخدمة التراث العربي، التي عقدت بعض الاجتماعات، ثم انقطعت ولم تواصل اجتماعاتها. ولذلك ترتفع أصوات التنسيق والمطالبة بوضع خُطَّة للتراث نشرًا وجمعًا وتحقيقًا وترميمًا ... إلخ .

لكن هذه الخطط جميعًا ليست متَّصلة، وليست هناك إستراتيجية واضحة لهذا الأمر .

ودائمًا ما نحاول أن تكون هناك صلات بين المواقع المختلفة التي تهتم بالتراث العربي، وبصورة خاصة الجامعات، التي لحسن الحظ أن في بعضها

---

(*) مدير الإعلام - مكتبة الإسكندرية .

مراكز مختصة بالتراث العربي، ويمكن أن تفيد من خلال ميزانيات الجامعات، ومن خلال اهتمام الأفراد - في الدفع بالتراث العربي نحو الأمام، سواء من حيث النشر أو التحقيق أو جمع المخطوطات أو غير ذلك.

لكن ما زلنا - كما ذكرت - نفتقد إلى خطَّة واضحة ومستمرَّة ومترابطة للوصول إلى ذلك .

ونرجو أن يكون في ما سيقدِّمه العلماء الأفاضل في هذا الإطار دعوة إلى وضع إستراتيجية واعية وخُطَّة واضحة، وعمل ينفَّذ - بحقٍّ - في سبيل المحافظة على تراثنا العربي، ومن ثَمَّ المحافظة على هُويَّتنا العربية الإسلامية .

تعرض هذه الجلسة لثلاث أوراق: ورقة للدكتور خالد عزب، موضوعها «التراث والهويَّة: أبعاد العلاقة»، وورقة للدكتور رضوان السَّيد، موضوعها «التراث وتراث الآخر: التاريخ والوعي والنتائج»، وورقة للدكتور يوسف زيدان، وموضوعها «التراث والحداثة.. لقاء أم تصادم؟»، ويعقِّب على البحوث الثلاثة د. أيمن فؤاد سيد .

ونبدأ بالدكتور خالد عزب، فليتفضَّلْ .

❊

الحديث عن التراث يستلزم منا أن نستحضر ما يأتي:

**المشهد:** الوطن العربي الآن يرى التراث مكونًا من الماضي يستدعيه عند الحاجة في المناسبات الدينية، أو تستحضره تيارات مؤدلجة لتوظيفه في خطابها، لكن في حقيقة الأمر التراث كامن في مجتمعنا وشخصيتنا بوصفه جزءًا يسري فيها سريان الدم في الجسم، إلا أن عوارض كثيرة تجعل وجوده وتأثيره في حياتنا يتضاءل يوما بعد يوم، مما يثير تساؤلًا حول أي تراث نريد في القرن الحادي والعشرين؟





**الصورة:** مكون عام لصورة المجتمع وعمرانه قد يكشف وجود التراث أو انعزاله في هذا المجتمع، والصورة تبدو على أن مُدننا حداثية بل تفوق في أحيان كثيرة حداثة الغرب، في الوقت الذي يستدعي فيه الخطاب المتلفز التراث بمصطلحاته وموروثاته ومفرداته كل يوم وكل لحظة حتى صرنا مزدوجي الهوية، لا نعرف إن كنا ننتمي إلى الماضي أو إلى العصر الذي نعيش فيه، أو أننا في حاجة إلى تجديد خطاب يستمد من التراث روحه ومن العصر روحه.

**تكوين الصورة:** الصورة المكونة للمشهد التراثي ناجمة عن استدعاء تيارات دينية جزءًا من التراث دون غيره، في محاولة لفرض وجهة نظر معينة، أو وجهات نظر متعارضة مستمدة من خلافات الماضي، كأن استدعاء خلافات الماضي في الحاضر صار ضروريًا في زمن أصبحت الوسائط الإعلامية تنقل هذه الخلافات على الملأ، بل نرى أشخاصًا نصف متعلمين يُحمِّلون التراث نصًّا وتحقيقًا ما لا يحتمل ليفسروا ويعللوا من خلاله، ويقدموا رؤى فلسفية أبعد ما تكون عنه.

**إعادة تكوين الصورة:** هنا يجب أن يُستدعى المفعول الحقيقي للتراث، من خلال نشر النصوص وتحقيقها وإعمال العقل والفكر فيها، بل ونقدها، فالسياسة الشرعية ما هي إلا رؤى فكرية كانت موازية لأُطروحات عصر من العصور، وبعض معطياتها كانت نفاقًا للسلطة، وفقه العمران كان أحد المعطيات الحضارية للأمة التي طُمست في ظل الحداثة المعاصرة، ولم تُستحضر في صورة معاصرة، لكي نخاطب بها الجمهور، وكذلك التراث العلمي يُستدعى فقط في صورة الإعجاز العلمي، لكن الإنجاز العلمي القائم على العلم التطبيقي مغيب غيابَ العرب عن البحث العلمي.

تُعرَّف الهوية بأنها منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية، تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها.

فالهوية هي وحدة المشاعر الداخلية التي تتمثل في وحدة العناصر المادية والتمايز والديمومة والجهد المركزي، وهذا يعنى أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عمن سواه ويشعر بوحدته الذاتية.

إذن فالهوية هي كيان يجمع بين انتماءات متكاملة، وهوية المجتمع تمنح أفراده مشاعر الأمن والاستقرار ، فى الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعددًا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية.

وإن كان لكل مجتمع حياة بشرية تستلزم مكانًا، ووطنًا، وأرضًا، وإقليمًا يتخذه مقامًا ومستقرًّا حتى إن كان هذا الاستقرار ليس أبديًّا؛ ذلك أن هناك دومًا حركتين دائمتين من الوطن وإليه: حركة مغادرة وارتحال، ثم اتخاذ أرض أخرى.

والوطن والارتحال والاستيطان مسائل تكون جسدية ونفسية وفكرية واجتماعية مادية ومعنوية للأشخاص.

وبتطبيق ذلك على العرب يمكن القول إنه بعد اعتناقهم الدين الإسلامي قد استطاعوا أن يهجروا الكثير من العادات والمعتقدات الموروثة من الجاهلية، وساعدهم على ذلك عالمية دينهم الإسلامي الذي لم يكن موجهًا إليهم وحدهم بل إلى البشرية كلِّها.





إضافة إلى ذلك هناك العلاقات التجارية والثقافية التي كانت تربطهم بالبلدان الأخرى، ليصبحوا بعد ذلك الحين ممتلكين لسلاحَيْن: الدين والفلسفة، النقل والعقل، وهو ما عمِل على تشكيل هويتهم الثقافية القومية.

أما التراث فهو رصيد إنساني متراكم يُعد ثروة الأمة ورصيدها الذي لا ينضب وجذور وجودها، والتراث مصدر معرفي وحضاري يُنهل منه ويُبنى عليه.

وهو يُعبِّر عن الاتصال الزمني بين الأجيال ويُمثِّل التلازم العضوي الذي لا مفرّ منه، على صعيد الحياة والفكر، ويتصل بفكرة الانتماء القومي ووحدة الجماعة وسريان الماضي في الحاضر، أي معناه ما يرثه القوم عن أسلافهم فيما يتعلق بالحضارة والثقافة من جهة شِقَّيها المعنوي والمادي، مع ما يتعلق به من أدوات منهجية وإجرائية.

والتراث العربي الإسلامي ثروة إنسانية حضارية أغنت المعرفة الإنسانية عبر العصور والتاريخ الفكري والثقافي والأدبي والعلمي للأمة، وهو مصدر اعتزازها ومنهل ديمومة تميُّزها وفَرادتها وأصل هويتها، فهو زاخر بالعلوم والمعارف والآداب والفنون، وهو قوام الحضارة العربية الإسلامية التي تلاحقت فيها عطاءات العرب والفرس والروم والهنود والتُّرك والأفارقة وغيرهم من الأعراق والأجناس وأهل الأديان والمذاهب والملل، لتشكل منظومة متكاملة من القيم والمثل والمبادئ وأنواع الإبداع الإنساني في شتى حقول المعرفة.

وبذلك فإن التراث مكوِّن أساسي للهوية، والهوية معبِّرة عن التراث وناقلة عنه، والأمم تُعرف بهويتها التراثية التي تجسدها الثقافة والحضارة والمحافظة على التراث بأشكاله وأنماطه وتجلياته المتعددة.

هناك ترابطٌ وثيقٌ بين التراث والهوية؛ إذ لا هوية من دون تراث تستند إليه، ولا تراث لا يؤسس للهوية، فالتراث والهوية عنصران متلازمان من عناصر الذات ومكونان متكاملان من مكونات الشخصية الفردية والجماعية، فلكل أمة من الأمم تراث معلوم تُعرف به، أو مجهول في حاجة إلى الكشف عنه، ولها هوية تتميز بها عن الأمم الأخرى، سواء كانت عارفة بهويتها هذه أم كانت جاهلة بها غافلة عنها.

والهوية الثقافية والحضارية لأمة من الأمم هي القَدْر الثابت والجوهري والمشترك من السِّمات والقَسَمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات وتجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعًا تتميز به عن الشخصيات الوطنية أو القومية الأخرى.

التراث هوية ثقافية بما ينطوي عليه من عناصر توحيدية، وهو بوتقة مشكِّلة للوعي والهوية، وهو في المجتمعات العربية خاصة والإسلامية على وجه العموم، أحد أهم عناصر وحدتها وتكاملها سيكولوجيًّا وثقافيًّا.

يقول «الجابري» في هذا الخصوص: «إنه بينما يفيد لفظ «الميراث» التركة التي توزع على الورثة، أو نصيب كل منهم فيها، أصبحَ لفظ «التراث» يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب المسلمين، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعلَ منهم خَلَفًا لسَلَف، وهكذا إذا كان «الإرث» أو «الميراث» هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانًا على حضور الآباء في الأبناء، وحضور السَلَف في الخَلَف، وحضور الماضي في الحاضر».

فـ«الجابري» يؤكد أهمية التراث كعنصر توحيد للهوية عند العرب، وينظر إليه على أنه الحي الحاضر في الوعي الذي يعطي للثقافة العربية





الإسلامية، عندما ينظر إليها بوصفها مقومًا من مقومات الذات العربية وعنصرًا أساسيًّا من عناصر وحدتها. ووفقًا لذلك ينظرُ «الجابري» إلى التراث «لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكلِّيتها: إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية، والحنين والتطلُّعات. وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيديولوجي، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية». الثقافة العربية تراث وليست إرثًا؛ لأن الإرث هو ما ينقل من الأب إلى ابنه، وما نرثه عن آبائنا، أما التراث فهو حضور الآباء في الأبناء، وهو ما يبقى حاضرًا من السَلَف إلى الخَلَف.

التراث يشكل أحد أركان الهوية الثقافية للشعوب والأمم، ويمكن القول إنه يشكل المضمون الثقافي لهوية الأمة أو المجتمع، فهو المخزون النفسي لدى الجماهير والطاقة الحيوية الوجدانية للأمة. والتراث في النهاية هو عبارة عن مجموعة من الحلول التي توصلتْ إليها الأجيال السابقة لبعض مشاكلها. وهذا يعني أنه يجسد ثقافة المجتمع الحيوية الماثلة في العمق الإنساني، فالعناصر التراثية في الثقافة تشكِّلُ مركزَ الثقل في أية ثقافة اجتماعية أو هوية ثقافية. وما الهوية سوى تعبير ثقافي يجسد أعمق مكونات الحياة الثقافية والاجتماعية، إنها حالة من التشبُّعات الثقافية التراثية في جوهرها التي يُعرف بها مجتمع من المجتمعات ويتميز عن غيره. فالعادات والتقاليد والفولكلور والأزياء والعقليات هي تعبير عن هوية المجتمع الثقافية. وما نريد قوله هنا إن التراث – والتراث الشعبي تحديدًا – يشكل أعمق مكونات الهوية وأكثر عناصرها دلالة وأهمية.

وليس غريبًا أن نقول إن التراث الشعبي يشكل وجدان الأمة والمجتمع كما يشكل الذاكرة الجمعية للناس، وهذا يعني من جديد أن التراث الشعبي

تحديدًا هو أكثر مناطق الهوية الثقافية للمجتمع عمقًا وأصالة ومركزية، حيث تعرف الشعوب بفولكلورها وفنّها الشعبي وأساطيرها وفنونها.

وفي مجال التأكيد على أهمية العناصر التراثية في تكوين الهوية الثقافية في المجتمع يقول «أمين المعلوف» في كتابه «الهويات القاتلة»: «كل منا مؤتمن على إرثين: أحدهما عمودي يأتيه من أسلافه وتقاليد شعبه وجماعته الدينية. والآخر أفقي يأتيه من عصره ومعاصريه، ويبدو لي أن هذا الأخير أكثر حسمًا، وأهميته تتصاعد يوميًّا، ومع ذلك لا تنعكس هـذه الحقيقة على إدراكنا لذواتنا، فنحن لا نستند إلى إرثنا الأفقي بل إلى الآخر الذي هو إرثنا العمودي». وهذا يعني أن الإنسان عندما يريد أن يقف مع ذاته ويدرك صورته الإنسانية الذاتية استجابة لتساؤل الأنا والهوية، يتجلى التراث والتراث الشعبي في عمق هذه الصورة محددًا أساسيًّا لصورة الأنا والذات والهوية. وهذا يعني أن التراث يحفر مجراه في العمق السيكولوجي للإنسان والشعوب والجماعات الإنسانية.

إن التراث هو بصمة الهوية ووشم الانتماء الذي يميز شعبًا ما ويحدد أعمق مشاعره وأحاسيسه وتصوراته الإنسانية. وعلينا أن نعتقد هنا أن التراث كامن في اللاشعور الجمعي وحاضر فيه حضورًا لا يُدانيه حضور، إنه الخريطة الوراثية للهوية الإنسانية. لقد بينت الدراسات أن تغيير المظاهر المادية وتحقيق الطفرات النوعية في التغير الحضاري بأشكاله المدنية، أمر ممكن في عقود وأزمنة قصيرة نسبيًّا، ولكن تغيير العقليات يحتاجُ إلى عشرات ومئات السنين. فالعقلية هوية تضرب جذورها في العمق اللاشعوري للإنسان والمجتمعات. وهنا تكمن أهمية التراث بوصفه مشكِّلًا ومؤسِّسًا وصانعًا للهوية، فما الهوية في نهاية الأمر سوى نواتج تفاعلنا مع التراث.





يُشكِّل التراث نواة الهوية العربية ويرسم حدودها، ومن هنا يجب الاهتمام بدراسة هذا التراث وحمايته وتأصيله وتعميق دلالاته في اتجاه بناء الهويات الوطنية والثقافية. وهنا أيضًا يمكن القول إن التراث يوحِّد ولا يفصل، كما هو حال الأيديولوجيا التراثية والفكر الرسمي الذي يشكل في كثير من الأحيان عاملًا من عوامل التفكك والاندحار. وهنا أريد الإشارة إلى الدور العظيم الذي لعبته القصص التراثية الأسطورية مثل عنترة بن شداد، والزير سالم، وسيف بن ذي يزن، وتغريبة بني هلال، وأقول: إن هذه القصص التراثية ذات الطابع الأسطوري لعبت دورًا لا يوصف في تشكيل الوعي الشعبي العربي وفي توحيده أيضًا، وهذه القصص كانت - وما زالت - من بين أهم العناصر في تشكيل الهوية العربية من المحيط إلى الخليج.

**التراث والتجديد**

ماذا يعنى التراث والتجديد؟ التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفى الوقت نفسه هو قضية معطى حاضر على عديد من المستويات.

والتجديد هو إعادة تفسير التراث وفقًا لحاجات العصر، وبما أن القديم يسبق الحديث، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية - إذن - فالتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية التي هى المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوِّقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره.

ومن هنا نستطيع أن نؤكد أن التراث لا يتعارض مع التحديث والتطوير والتجديد في الأفكار والتصورات وفى الأساليب والنظم، كما أنه يشكل في مجمله قاعدة راسخة للتغيير في الحياة نحو الأفضل. وأن الهوية هي الحصانة الواقية ضد التلاشي والذوبان. وتأسيسًا على ذلك فإن الحفاظ على التراث هو في الوقت ذاته حفاظ على الهوية.

ومن الجدير بالذكر أن أبرز مقومات التراث العربي الإسلامي أنه حي متصل بالتاريخ المطرد، يتفاعل مع متغيرات الحياة أخذًا وعطاءً من دون أن يفقد أصالته وتميزه، وأن جذوره لا تزال عميقة تنتقل بالقوة في مختلف مجالات اللغة والتاريخ والثقافة والتشريع والأدب والعقائد والأخلاق، وأن هـذه الجـذور الراسخة والممتدة الباعثة للحياة والتجـديد لا مثيل لهـا لدى أمم عديدة.

وبذلك فلا تعارض مطلقًا بين الاتجـاه إلى المستقبل والمحـافظة على التراث، بل إن التركيز على التراث بوصفه قاعدة يجعل النظرة إلى المستقبل أكثر قوة ووضوحًا.

**التراث والهوية في ظل العولمة**

العولمة من حيث بنيتها الفكرية الأولى تعتمد على إزالة الحواجز الزمانية والمكانية وتوحيد الهم الإنساني تحت المفهوم الكوني، مع تجاوز لكل العوائق القومية والعرقية والدينية والمذهبية بكل تجلياتها، للوصول إلى أعلى مرحلة دمج ممكنة بين المجتمعات، في محاولة لتعديل المسار الإنساني الذي عانى قرونًا طويلة تحت طائلة الصراعات الاختلافية، مما يعطي لدعاة العولمة مسوِّغًا لوجودها.





هي تفيد في المعنى العام اتصال العالم بعضه ببعض بدرجة شديدة حتى كاد العالم يصبح قرية واحدة نتيجة تطور وسائل الاتصال وسرعتها وتداخل المصالح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، غير أن ذلك كله يرسخ هيمنة القوى الكبرى على الساحة العالمية، وتمكن وسائلها المختلفة من السيطرة على المستويات السابقة، وبذلك تصبح المجتمعات الصغرى والضعيفة مهمَّشة وتابعة لتلك القوى، وهي بذلك مهددة بالذوبان في تلك الكيانات الضخمة.

إن اتجاهات العولمة تسير نحو التأثير السلبي في الهوية والسيادة معًا، ولعل أول ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب، هو جمعه بين موقفين متناقضين، فهو من جهةٍ شديدُ الاعتزاز بهويته حريص عليها، ومن جهة ثانية رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم لإحساسه بأن العولمة من شأنها أن تؤدي إلى مزيد من الوعي بالخصوصية الثقافية والحضارية.

إذا كان المراد من العولمة هو تذويب الهويات وطمس معالمها وتهجينها كصيغة جديدة من صيغ المواجهة الحضارية ضد هويات الشعوب وثقافات الأمم، من أجل فرض هيمنة ثقافة واحدة، فهي بذلك تتعارض كليًّا مع سُنَّة التعدد.

إن الهوية التي تُفرَض على الشعوب ولا تكون نابعة من تراثهم الحقيقي الذي تشكل عبر السنوات، ستكون إنذارًا بانهيار وشيك للاستقرار العالمي؛ لأنها تضرب الهوية الثقافية والحضارية للشعوب في الصميم، وتنسف أساس التعايش الثقافي بينها.

وعلى الرغم من أن الإنسانية لا تملك أن تتحرَّر في الوقت الراهن من ضغوط العولمة الكاسحة للهويات والطامسة للخصوصيات والجارفة للتراث، بل الساعية إلى محوه؛ نظرًا لحاجتها الشديدة إلى مسايرة النظام العالمي في اتجاهاته الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، ومواكبة المتغيرات الدولية في هذه المجالات جميعًا، فإنها تستطيع إيجاد تيار ثقافي إنساني مضاد يقف في مواجهة روح الهيمنة التي تنطوي عليها هذه العولمة فكرًا ونظامًا وتطبيقًا وممارسةً.

صحيح أن للعرب والمسلمين تاريخهم وحضارتهم، ومعلوم أن الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم؛ لأنها نتاج لتراكم تاريخ طويل، وهذا التراكم يوجد في تاريخ الأمة الإسلامية، بدليل تلك النهضة التي أحدثوها، لكن السؤال هو: ما مصير هذه النهضة؟

ورغم أننا نمتلك فلسفة مثَّلت قمة ثقافتنا وظلت تدافع عن تراثنا وعن هويتنا الثقافية، فإن ما يؤسف له أنها أصيبت بانتكاسات متتالية عبر الحقب التاريخية إلى أن وصلت إلى أزمتها الخانقة في عصرنا الراهن من حيث التعامل معها بازدراء، بل بالرفض من قبل من يجهلون مكانتها. فالأمة العربية الإسلامية تواجه اليوم تحديات شديدة الوطأة على العقل العربي الإسلامي وعلى الذاتية الإسلامية، تحمل معها مخاطر تهدد كيانها وهويتها ومقوماتها وخصوصياتها، بل وتهدد الأمن الروحي والأمن الثقافي لهذه الأمة التي تواجه حربًا شرسة تستهدف تاريخها وتراثها وهويتها، وما أحوجنا اليوم للعودة إلى الوراء قليلًا عبر هذه الفلسفة لنستلهم من التراث ما يمكن أن نجدد به هويتنا الثقافية والمستقبلية، ومن الحكمة أنه لكي تحدث قفزة إلى الأمام عن طريق إعادة بناء الهوية الثقافية





بطريقة عقلانية، لا بد من حدوث تواصل مع القوميات والأمم الأخرى، وهو ما يجب أن نسعى إليه إن أردنا تحقيق هويتنا، بصورة تكون فيه أصيلة ومعاصرة في آن واحد.

إن التفريط في التراث انسلاخٌ من الهوية وتنكُّر للأصول؛ لذلك فإن تواصل الأجيال من خلال التراث بجميع أشكاله ضرورة من ضرورات المحافظة عليه.

## الدفاع عن الهوية

التراث هوية تضرب جذورها في أعمق مضامين الهوية الثقافية والوطنية في المجتمعات العربية الإسلامية، وهو يشكل منطلق كل محاولة تجدُّد في طلب الهوية وتأصيلها والمحافظة على بنيان المجتمع وكينونته الإنسانية. ولما كانت الفلسفة أزمة، فإن المثقف العربي هو الذي يشعر بها أكثر من غيره، وعندما يشعر أنه في وضعية مأزومة مهددة بالاختراق في كل جوانبها، وخصوصًا الجانب الثقافي ينتابه الاغتراب والاستلاب.

وتكمن هنا إذن مشكلة الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن أزمة هذا المثقف العربي الذي يجد نفسه بين شعورين: شعوره بالماضي وتراثه كانتماء وتاريخ، وشعوره بالعصر وحضارته كتحدٍّ وقلق حضاري خلق في ذهنه إشكالية متشعبة تعبر عن المعاناة التي يعيشها.

ونعتقد أن إشكالية التراث العربي الإسلامي فرضت نفسها في مختلف مناحي الحياة الفكرية والسياسية على مدى القرن العشرين، وأن مسألة التراث والهوية شكلت أخطر المشكلات التي واجهها العقل العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر. وقد أفرزت الحياة الفكرية والسياسية موقفين

متعارضين من التراث، أحدهما كما يعلم الجميع يقف موقف الرفض الكلي لكل معطيات التراث العربي والإسلامي، ويدعو إلى تَبَنٍّ شامل للثقافة الغربية بكل مضامينها ومعطياتها، وهو موقف جذري راديكالي يدعو إلى القطيعة مع التراث باعتبار أن الحضارة الآنية إنتاج آني لا يعترف بالماضي وخطاب «كنا». وهذا المنحى يجسد أحد مظاهر الاستلاب والوعي الحالم أو لنقُل إنه موقف يدعو إلى الأخذ بالنموذج الغربي الذي يرى أنه يفرض نفسه بصبغة حضارية في الحاضر والمستقبل.

وبالجملة فإن هذه الدعوة الجذرية تشترط أن يكون بداية التغيير من واقع المجتمع «التغيير وليس التفسير».

وفي المقابل هناك الموقف الذي يتبنى التراث العربي والإسلامي بقضِّه وقضيضه رافضًا كل أشكال التواصل مع الثقافة الغربية التي يراها من منظور التهديد والخطر، وهو موقف سلبي يبحث عن لحظة المصالحة والمصاحبة مع التراث، فالمثقف يعود إلى الماضي ليستجرّه إلى الحاضر ليكون نموذجًا شبيهًا بما كان عليه السلف. وهذا الخيار يجسد أحد مظاهر الوعي الزائف، وكأن هذا الموقف يدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان عليه قبل الانحطاط، أو على الأقل الارتكاز عليه بتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم، وصالح لتقديم حلول لمستجدات العصر.

وهناك من يرى أن هذا المثقف السلفي يجهل العلاقة بين الوعي والواقع، والسابق واللاحق، وعدد آخر من القواعد التي تُعَدُّ أنماطًا للتفكير والاعتقاد والقيم التي تشكل الوعي الاجتماعي في مجتمع بشري ما.

وبين هـذين الموقفين تجـلى موقف انتقـائي توفيقي بين قيم الحـداثة والمعاصرة، ويبحث عن لحظة المساءَلة والملاحقة، فيسعى إلى إخراج الجديد





من رحم التراث ونقله من ظروفه الأولى إلى ظروفه الثانية، حتى يبدو كأن أفكار ذلك التراث قد بُعثت في جيلنا من جديد، وأصبح بمقدورنا التعبير عنه بلغات من منطلق العصر.

إن هذه المواقف الثلاثة يضم كل منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الأيديولوجيات السائدة؛ فمثلًا من بين دعاة المعاصَرة مَن يحمل أيديولوجية ليبرالية، وآخر اشتراكية تطويرية اصطلاحية، وثالث صاحب نزعة قُطرية، ورابع داعية لقومية عربية، وأما دعاة الأصالة فموزعون إلى سلفي رافض لكل نظم العصر ومؤسساته، وهناك بعض السلفيين المعتدلين يقبلون بحضارة العصر ما لم تخالف الشريعة الإسلامية، أما التوفيقيون فهم أكثر تشعبًا؛ فمنهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الأُممي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني، إلى غير ذلك.

وقد واجهت هذه المواقف الثلاثة انتقادات شديدة بوصفها مواقف عدمية تقود إلى نتيجة واحدة تتمثل في الانهيار والتصدُّع الثقافي الذي نشهده في هذه المرحلة من بداية القرن الحادي والعشرين.

التراث نتاج عقلي أنتجته عقول بشرية وليس وحيًا، ومن الطبيعي أن يتعامل معه الباحث بوصفه نتاجًا عقليًّا. وتأسيسًا على ذلك يرى المفكرون العرب أن التراث الإسلامي يحتوي على عناصر إيجابية يجب تنميتها والاستفادة منها في بناء الحاضر والمستقبل، كما يحتوي على عناصر سلبية، بل مُضِرَّة أحيانًا، ومُعيقة لكل أشكال التنمية، ومن ثَمَّ لا بد من التخلص منها، كما أنه لا بد من الانفتاح على الآخر والاستفادة من حضارته.

ومهما يكن الأمر فإن التراث العربي الإسلامي يمثل عاملًا مهمًّا من عوامل الوجود؛ لأنه يشكل ثقلًا نوعيًّا يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب رياح الثقافات الواحدة، ويعصمها من الجريان وراء كل بدعة، ويحميها من محاولات طمس المعالم التي تميز الشخصية العربية المستقلة. فكثير من الباحثين المعاصرين يقفون موقفًا معاديًا للتراث دون أن يخضعوا هذا التراث للدراسة ومن غير الاطلاع على معطياته الإنسانية، ويقابل هذا تعصب كثير من الباحثين للتراث تعصبًا مَرَضيًّا؛ لكونه قد صدر عن الماضي... ماضي الآباء والأجداد، وهذا يعني أن اتخاذ موقف من التراث يجب أن ينطلق من البحث والدراسة والتقصي والفهم العلمي لهذا التراث ويؤسِّس على ذلك دون تعصب أو ميل أو تحزُّب. ووفقًا لمعطيات هذه الدراسات التراثية المأمولة يمكن رفض بعض عناصر التراث أو قبولها تأسيسًا على رؤية علمية نقدية تمتلك الحجة والبرهان.

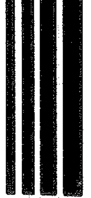
يجب علينا الحفاظ على تراثنا وإحياؤه، وأن نستفيد من تجارب الأمم الأخرى التي حافظت على تراثها وضمنت له أسباب الحياة والبقاء، فالفكر الأوروبي كان - ولا يزال - يتجدد من داخل تراثه، وفي الوقت نفسه يعمل على تجديد هذا التراث، تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة. لقد أعاد الأوروبيون كتابة تاريخهم ورتبوه بحسب العصور، وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة، فعملوا على سَدِّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مُبرِزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمِّشين ما لا يستجيب، مستعملين المقص لإضفاء المعقولية على صيرورته وتموُّجاته.





وأخيرًا يمكننا القول إن الاهتمام بالتراث يشكل ضرورة تاريخية حيوية لأنه يشكل العمق التاريخي الحي لوجودنا، وكنزًا ثقافيًّا ثرًّا لا يفنى لأجيال تريدُ أن تحقق وجودها وهويتها؛ إذ لا بد من العمل لتنمية القيم الإيجابية في هذا التراث والاستفادة منها في بناء الحاضر والمستقبل، ولا بد لنا في ذلك كله من الانفتاح على الآخر والاستفادة من حضارته وقيمه وعلومه الإنسانية، وأن نعمل على أن ننطلق من هذا التراث الخَلَّاق لا أن ننغلق فيه.

* * *



# التراث العربي وتراثُ الآخَر:
## التاريخ والوعي والنتائج[*]

د. رضوان السيد[**]

### تمهيد معرفي وتاريخي

تهدف هذه العُجالة في الظروف الخاصة التي أكتبها فيها، إلى استكشاف عدة أمور:

**الأمر الأول:** إيضاح الظروف والبيئات التي تكوَّنت فيها الرُّؤى الأُولى للتراث العربي والإسلامي المكتوب في الغرب الأوروبي. وكيف وصلت هذه الرؤى إلى مرحلة النُّضج؛ بحيث أُنشئت مدرسة اللغات (والثقافات) الشرقية بباريس عام ١٧٩٥، ثم بدأ ظهور مراكز ومعاهد الدراسات الشرقية والآسيوية في سائر أنحاء القارة الأوروبية.

**الأمر الثاني:** حركة النَّشْر الأوروبية للمخطوطات العربية، وتطور الأساليب النَّشْرية بتطور الرؤى والأُطروحات. ودوافع بدء «الدراسات العلمية» عن التراث العربي والإسلامي، وظهور المشروعات العلمية بشأن التاريخ السياسي والديني وتاريخ المؤسسات (التاريخ الثقافي)، وصولًا للدعوة لعلم الإسلام.

---

(*) تغيَّب صاحب البحث لأسباب خارجة عن إرادته، لكن البحث عرض في المؤتمر.

(**) أستاذ الفكر الإسلامي - الجامعة اللبنانية.

**الأمر الثالث:** التواصل العربي مع الدراسات والبحوث الشرقية الأوروبية منذ ذَهاب رفاعة رافع الطهطاوي إلى باريس وتَتَلْمُذه على سِلْفِسْتَر دي ساسي بمدرسة اللغات الشرقية عام ١٨٢٧. وتطور هذا التواصُل من خلال الرحلات العلمية من الطرفين العثماني والعربي من جهة، والأوروبي (الفرنسي والألماني والبريطاني والهنغاري والهولندي والإيطالي والروسي) من جهةٍ ثانية، إلى حدود الأربعينيات من القرن العشرين.

**الأمر الرابع:** الإفادة العـربية والعثمانية والهنـدية (الإسلامية) من الأوروبيين في أصول نشر التراث العربي على مدى نصف قرنٍ تقريبًا، ثم اللجوء لتقليد الأوروبيين في التأليف عن المَدَنية والثقافة الإسلامية، ثم في ترجمة بعض التراث الكلاسيكي، ثم في التأليف في التاريخ الثقافي العربي، وصولًا لمنافسة الأوروبيين في التأليف في الأصالة والإبداع في الحضارة العربية، إلى أن حدثتِ القطيعة في مطلع الستينيات من القرن العشرين.

يمتدُّ التواصل العربي – الإسلامي مع الغرب الأوروبي بالمعنى الثقافي إلى قرن ونصف القرن تقريبًا، بيد أنَّ هذا التواصل أو الاعتراف من نوعٍ ما فله ثلاثُ مراحل تطورية أوّلية من الجانب الأوروبي بمفرده. في **المرحلة الأولى** من القرن الحادي عشرَ إلى القرن الثالثَ عشرَ، تُرجم القرآن للمرة الأولى إلى اللاتينية، وتُرجمت أعمالٌ علميةٌ وفلسفيةٌ كثيرةٌ بدوافعَ تعلُّمية (ترجمة التُّراث اليوناني الذي عرفه العرب والمسلمون ونقلوه إلى لغتهم وأفادوا منه في سائر النواحي والمجالات)، وبدوافعَ جِدالية؛ في الصراع بين المسيحية والإسلام على مدى العصور الوسطى[1]. وفي **المرحلة الثانية** ما بين

(١) قارن بـ Hartmut Bolzin: Der Koran in der Zeitalter der Reformation (1995), وصورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، لريتشارد سوذرن، ترجمة وتقديم رضوان السيد (٢٠٠٦).





القرنين الخامسَ عشرَ والسابعَ عشرَ، وبعد ظهور الطباعة؛ أعاد الأوروبيون نشر الأصول التي ترجموها من قبل أو ترجموها ترجماتٍ جديدة أدقّ، وبدأوا يتعرَّفون على الأصول الإغريقية بأنفسهم فيطبعونها باللغة القديمة أو يترجمونها إلى اللاتينية ويُصلحون من طريقها ما سبق أن عرفوه من طريق العرب.

وللمرة الأولى جرى طبع القرآن بالعربية، وترجمات سُرْيانية وعِبْرانية للعهد القديم. وتحت وَطْأة الحركة البروتستانتية التي أحدثت انشقاقًا بداخل المسيحية، ازداد الاهتمام بالكتاب المقدَّس وأُصوله وثقافاته والبيئات الأولى التي انتشر فيها. ودعا إرازموس فون روتردام (في القرن السادسَ عشرَ) لدراسة بيئات الكتاب المقدَّس. وفي الوقت نفسِه تصاعدت اهتماماتٌ لمعرفة سرّ القوة العثمانية (حصار فيينا سنة ١٦٨٣)، وتغيرت رؤية العالم نتيجة حركة الكشوف والاستعمار.

لقد أطلق المؤرّخون على هذين القرنين(الخامسَ عشرَ والسادسَ عشرَ) اسم عصر النهضة. وهم يعنون بذلك أمرين: تغير رؤية العالم لدى الأوروبيين، والتقدُّم العلمي والإنساني. أمّا الاهتمام بالثقافة العربية والإسلامية فقد ظلَّ هامشيًّا، ويتناول ثلاث نواحٍ: **الميراث العلمي** والفلسفي الذي نقله العرب عن اليونان، وإضافاتهم عليه. **والدوافع الجدالية** مع الدين الإسلامي، مع ظهور توجُّهات للتخلُّص من أساطير العصور الوسطى حول الإسلام بالاستشهاد بالقرآن وبالموروث العلمي. **وازدياد الاهتمام** بالتعرف على الإسلام نتيجة استمرار التحدّي العثماني، ونتيجة ازدياد الرحلات والتواصُل مع الشرق بدوافع تَوْراتية وإنجيلية، وبدوافع الاستطلاع وفضول الرحَّالة.

أمّا **المرحلة الثالثة** من مراحل الاهتمام فتقع في القرنين السابعَ عشرَ والثامنَ عشرَ، وهي الحِقبـة التي يُطلِقُ عليهـا المؤرّخون الأوروبيون

مصطلح «**عصر الأنوار**»، وهو العصر الذي نضجت فيه المعطيات التي برزت في الحقبة السابقة. ومن ضمن معطياته: تكوُّن صورة أوروبا عن نفسها باعتبارها سيدةَ العالم المتحضِّر، وأنّ الثقافة المتفوِّقة التي تسود فيها إنما تستند إلى الموروث الإغريقي والروماني. وفي الوقت الذي ظهرت فيه مَنازِعُ مختلفة للتأصيل العريق من جهة، وللتحرُّر من الكَنَسية الكاثوليكية من جهةٍ ثانية، ظهرت نزعاتٌ رومانسيةٌ تجاه العوالم الأُخرى الصينية والهندية والشرقية (العربية والإسلامية والسُّريانية والعِبْرانية)، كان هدفها مختلطًا: فمن جانب المتخصِّصين في اللغات والثقافات القديمة، كان يراد مراجعة الكتب المقدسة في النصوص والتاريخ والجغرافيا، ومن جانب المفكرين النهضويين كان يُراد عرض «العوالم البديلة» في محاولاتٍ مكشوفةٍ أو مستترةٍ لنقد الظروف السائدة والدعوة لإصلاحها. ولدينا من هذا العصر «المكتبة الشرقية» لـ D. Herbelot وهي تضمُّ مختاراتٍ مترجَمةً من المصادر العربية من المجموعات التي تجمعت للمخطوطات العربية وغيرها على أيدي الرحَّالة والقناصل والتُّجار، ودخلت إلى المكتبات الجامعية. كما أنه في القرن الثامنَ عشرَ نشر Adrian Reland بهولندا دراسةً عن الإسلام تستند إلى مصادر عربية. وكذلك فعل Hottinger الألماني، الذي ألَّف «تاريخ الشرق» باللاتينية، استنادًا إلى القرآن في وصف العقائد الإسلامية، ثم إلى مختاراتٍ من المصادر العربية المتأخِّرة. ومن ضمن هؤلاء ظهر أُناسٌ أمثال الفرنسي Boulanviliers رأوا أنّ الإسلام يشكِّل خيارًا أفضل من الخيار المسيحي الكاثوليكي. وإلى هؤلاء جميعًا استند كُلٌّ من هيغل وفولتير ولايبنتز في رؤاهم للإسلام، التي ما كان المقصودُ بها نُصرته، بل نقد الحاضر الأوروبي، والتطلّع إلى خياراتٍ أُخرى.

على أنَّ التطورَيْن اللذَيْن قادا مباشرةً إلى الاهتمام بالتراث العربي





ونشره يتمثلان من الناحية النظرية بالرؤية النهضوية الرومانسية والنقدية في الوقت نفسه؛ وظهور التاريخانية (Historicism) بوصفها الطريقة العلمية لنشر التراث نشرات علمية، والاستناد إليه في التأصيل الثقافي، وكتابة التاريخ الثقافي للأمة الأوروبية، ولأُمم العالم الأُخرى وحضاراته. فالرؤية النهضوية توسِّعُ الأُفُق، فتُحرر من الرؤية الدينية الضيّقة، وتؤصِّل على أُسُسٍ أُخرى غيرها، وتُدخِلُ في اعتبارها الحضارات والثقافات الأُخرى مستوعِبةً أو ناقِدةً أو مستحسِنةً أو رافضة.

**والتاريخانية** تعتمد التاريخ المؤسَّس على الفيلولوجيا لسائر اللغات القديمة، بالتعرف عليها، وبنشر نصوصها الإغريقية واللاتينية أولًا، ثم العِبْرانية والسُّريانية، ثم سائر لغات العالَم: الهندوأوروبية والسامية والصينية والهندية والتركية. ومن ضمن هذين النُّزوعَيْن اللذين لم يَخْلُوا من إرادة الهَيْمنة أو التملُّك، كما لم يَخْلُوا من النُّزوع المعرفي والافتتان بالشرق، ومماثلة التاريخ العربي القديم بتاريخ العبرانيين القُدامى، ذلك أنّ الشعبين مَرّا بمرحلة بَداوةٍ مُتشابهة[1].

لِكلّ هذه الاعتبارات ضمن النُّزوعَيْن السالفَي الذكر ظهرت الميول للعناية بالتراث العربي على طرائق العناية بالتراثَيْن اليوناني واللاتيني نفسها، والتراثات الأُخرى؛ للوصول إلى معرفة ثلاثة أمور: اللغة العربية بوصفها لغةً ساميةً حية، ودلالاتها على اللغة العبرية القديمة، والثقافات الشرقية القديمة - وفهم الدعوة المحمَّدية أو التأسيس العربي للإسلام - وفهم تاريخ الشرق الذي سيطر فيه الإسلام على مدى أكثر من ألف سنة.

(١) قارن عن النزوع النهضوي والتاريخانية: Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historsmus (1965)، وانظر ترجمة عبد الرحمن بدوي لكتابي لانغلوا وسينوبوس- وباول ماس عن التاريخانية والنقد التاريخي، بعنوان: النقد التاريخي (١٩٦٣).

وفي هذه الحقبة بالذات (النصف الثاني من القرن الثامنَ عشرَ)، بدأت المرحلة الرابعة، وهي المرحلة التي بَرَزتْ فيها ميولٌ قويةٌ لاعترافٍ شبه كاملٍ من جانب العلماء المتخصِّصين في أوروبا بالتراث العربي والعربي الإسلامي، بوصفه ثقافةً مستقلةً تستحقُّ الانصرافَ إليها والتخصُّصَ فيها. وهذا الاعتراف الذي استدعى نشرًا كثيفًا للنصوص، ثم دراساتٍ حولها، يُشبه ما فعله العلماء الأوروبيون من قبل مع «تراثهم» اليوناني والروماني، زاد من الدوافع للتواصُل العلمي والإنساني مع العلماء المسلمين، إلى أن بدأ التأثير والتأثُّر في مطلع القرن العشرين.

## نظرية التراث: التواصل والاعتراف

نشهد بداياتٍ للنهضوية/ الرومانسية، وللتاريخانية والفيلولوجيا بالنسبة للتراث العربي في محاولات Johann Jakob Reiske الألماني المتوفَّى عام ١٧٧٤م، الذي نشر على مدى أربعين عامًا نصوصًا محقَّقة من تواريخ أبي الفداء (ت٧٤٩هـ)، وحمزة الأصفهاني (ت٣٦٢هـ)، ومن شعر المتنبي ومعلَّقة طَرَفة بن العبد[1]. وفي الفترة نفسها كتب Simon Ockley البريطاني تاريخًا شاملًا للعرب، رجع في جزءٍ منه للنصوص التي نشرها Reiske. فكانت فكرة Ockley أنَّ العرب مختلفون في تاريخهم وحضارتهم عن اليونان والرومان

(١) هناك أيضًا جهود Ruckert . وإلى هؤلاء جميعًا وإلى ترجمة ألف ليلة وليلة، وترجمة هامرفون بورغشتال لديوان حافظ الشيرازي عن الفارسية، كتب غوته الشاعر الألماني الكبير: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي؛ قارن بـ: «غوته والإسلام» لكاترينا مومسن (٢٠٠٨)، و«تاريخ حركة الاستشراق» ليوهان فِك: (٢٠٠١)، ص ٢٠٥-٢٠٩، Sterfan Leder: Die BOtschaft Mahomets und sein Wesen in der Vorstellung Goethes; in Oriens. Vol. 36 (2001), 215-241.





لأنهم بدأوا بَدْوًا. ولم يكن هذا هو الجديد فقط لديه، بل الجديد أيضًا مصادره، إذ عاد إلى مخطوطاتٍ تاريخيةٍ في مكتبة البودليان بأُكسفورد، من بينها «المنتظم» لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، وتاريخ ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، ومجمع الأمثال للميداني (ت ٥١٨هـ). ثم هناك الألماني Oelsner الذي كتب مجلَّدًا في «محمد وتأثير دينه على الشعوب»، وحصل على جائزةٍ من المَجْمَع العلمي الفرنسي. وفي ذلك الوقت قام الفرنسي Galland على مدى عشرين عامًا بترجمة «ألف ليلة وليلة»، فشكَّلت ثورةً بعدة اتجاهات: زيادة درجة الرومانسيات والشغف بالشرق، والتعرف على عوالم جديدة ومشوِّقة وشخصيات تاريخية وأسطورية، والدفع باتجاه تعلُّم العربية والرحلة إلى الشرق[1].

وهنا جاء العمل التأسيسي لمعرفة العرب والإسلام واللغة والثقافات، بإنشاء مدرسة اللغات الشرقية بباريس عام ١٧٩٥، التي أدارها سِلْفِسْتَر دي ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨م)، وتعلَّمتْ على يديه فيها أجيالٌ من الفرنسيين والألمان والهولنديين والبريطانيين والعرب. وقد قام دي ساسي نفسه بعدَّة أعمال رائدة: كَتَبَ رسالةً في النحو العربي، وأُخرى في منتخبات من آداب العرب، ليكونا كتابين مدرسيَّين، ونشر عام ١٨١٧ لأول مرة كتاب «كليلة ودمنة». أمّا إسهامُهُ الآخَر فقد كان تخريجه لدارسين مستعربين كبار من أمثال علماء الحملة الفرنسية، والألمان: فرايتاغ وفلايشر وفليغل وفيستنفلد، والإنجليزي وليم إدوارد لين، والهولندي دي غويه، وأخيرًا الطهطاوي وبعض التونسيين. وليس من الضروري أن يكون هؤلاء قد تعلَّموا

(١) الاستشراق ونشر التراث العربي: الاتجاهات النهضوية والسياقات الفكرية والنهضوية، شتفان ليدر؛ في مجلة التسامح عدد ٢٧، ص ٣٩٣- ٤٠٦، وبخاصة صفحات ٣٩٥-٣٩٦، ٣٩٧-٤٠٠.

«اللغات الشرقية» لدَى دي ساسي؛ فقد صار مرجعيةً يقصده من أجلها الجميع، ليقفوا على آخِر ما أُنجز، وليعرضوا مشاريعهم وأفكارهم على «الأستاذ»[1]. وبذلك، وفي الربع الأول من القرن التاسعَ عشرَ ثبتت بالنسبة للتراث العربي لدَى المتخصصين من الأوروبيين عدة أمور:

- أنَّ هناك حضارةً عربيةً وإسلاميةً تستحقُّ أن يُتعرَّف عليها بشكلٍ جدّيٍّ وعلمي.

- وأنّ الوسيلة «العلمية» للتعرف على الحضارة العربية تكون بنشر تُراثها الغني، الذي تجمعت آلاف من مخطوطاته في مكتبات العواصم الغربية. فلا بُدَّ من إتْقان العربية (والفارسية والتركية إن أمكن، أما العبرية والسريانية، ومن قبل اليونانية واللاتينية فقد كانوا يعرفونها أو بدأوا يتعلمونها في الدراسات الثانوية)، ثم لا بد من إتْقان أُصول تحقيق المخطوطات العربية بتقليد الطرائق التي اتُّبعتْ في تحقيق الأصول اليونانية واللاتينية، ونصوص الكتاب المقدَّس المُعاد ترجمتُها في النهوض البروتستانتي عن اليونانية والعبرية والسريانية[2].

(١) انظر: تاريخ حركة الاستشراق، ليوهان فِك، مرجع سابق ، ص ١٤١-١٥٦، والدراسات العربية، لرودي بارت، ص ٤٩-٥٢، والمستشرقون الألمان، لرضوان السيد (٢٠٠٧) ص١٥-١٦. وانظر عن فيلولوجيا دي ساسي: الاستشراق وسياساته، لزاكاري لوكمان (٢٠٠٧) ص ١٣٠-١٣٥.

(٢) ما كان المستشرقون الكبار يوضّحون طريقتهم أو رؤيتهم دائمًا في مقدماتهم على النشرات، بيد أنّ النظرية الكلاسيكية والأخرى الخاصة بالنصوص العربية ؛ تبدو في أعمال Lachmann في وقتٍ مبكر من مثل النسخة الأم، وتعدد المخطوطات، وكيفية التعامل مع النسخ الثانوية، والعلائق بين النصوص السامية والأُخرى اليونانية واللاتينية من حيث الاشتراك والخصوصيات؛ وقارن: Walter Berschin: Lachman und der Archetyp, in: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts (ed. J. Pfiffer, M. Kropp) (2007), 251-258.





- والأمر الثالث: الاستناد إلى النَّشَرات العلمية للنصوص، في إعادة كتابة تاريخ العرب، وتاريخ الدعوة المحمَّدية، وتاريخ الإسلام؛ ودائمًا بالطرائق «العلمية» التي صارت السِّمة الدائمة للدعاوى في القرن التاسعَ عشرَ. وهذا على الاختلاف في مفهوم «العلم» بين العَلْمَويين الوَضْعانيين في بريطانيا وفرنسا - من جون ستيوارت مل، إلى أوغست كونت، الذين كانوا لا يفرِّقون في «البحث» بين الظواهر الطبيعية والإنسانية - والتاريخانيين وأهل الإنسانويات من الألمان ومَن الْتحَق بهم من الأوروبيين، الذين كانوا يرون أن الظواهر الإنسانية لا تخضع لقوانين دقيقة وتجريبية مثل العلوم الطبيعية، ولذلك عَدُّوا التاريخ عِلْمَ العلوم في المجال الإنساني.

إن هذه القَناعات الثلاث هي التي أَفْضت إلى قيام الجمعيات الآسيوية والأُخرى الشرقية. وما كانت فيها تفرقةٌ بالطبع بين لغات وثقافات الصين والهند وفارس القديمة والدراسات العربية؛ بل كان المتميز عنها فقط دراسات الكتاب المقدَّس. لكنْ بعد منتصف القرن التاسعَ عشرَ، ومع ظهور الدراسات اللغوية المقارنة، صارت اللغات السامية (ومن ضمنها العربية) مجالًا تعليميًّا واحدًا.

وتتمثل فائدة هذه الجمعيات في أنها «بلْورت» نظريات الثقافة والتراث للأُمم غير الأوروبية، في تماثُلٍ - بالطبع - في الفهم وطرائق المعالجة مع ما تَعوَّدوه من ثقافتهم تُراثًا وتأْصيلًا ونشرًا وعملًا. ثم إنها كانت تنظيماتٍ أَمّنتْ وجودًا فاعلًا ودعمًا للنَّشْريات التراثيات، ونشرت وعيًا اجتماعيًّا وسياسيًّا بضرورة الرؤى والمعرفة للحضارات الأُخرى، فقد كان يجتمعُ فيها عددٌ من المختصِّين في كل مجالات معرفة الشرق القديم، فتُلقَى المحاضرات، وتنعَقد الاجتماعات السنوية والفَصْلية، وتُوضَع البرامج،

وتَجْري النِّقاشات الخصبة التي يُوزَّعُ بمقتضاها الدعم المجموع من الحكومات ومن الشخصيات البارزة، لتمويل هذه الرحلة أو نشر هذا النصّ أو ترجمته أو كتابة بحثٍ عن هذا الموضوع أو ذاك[1].

فيما بين العامين ١٨٤٥ و١٩١٤ تدفَّق سيلٌ من النَّشَرات للنصوص العربية، بدأه تلامذة دي ساسي الألمان والهولنديون والبريطانيون، وفي شتّى الاتجاهات والمجالات. أمّا الإنجليزي وليم إدوارد لين، فقد قام بعملين مهمَّيْن: بدأ بترجمة وتلخيص «لسان العرب» المخطوط تأسيسًا لمعجم تاريخي للغة العربية، وذهب إلى مصر حيث كتب في العادات والملابس المصرية. وأمّا فلهلم فرايتاغ فقد اهتمَّ بكُتب الأمثال العربية، وألَّف المعجم العربي/ اللاتيني الذي اعتمد في مفرداته على المعاجم العربية المخطوطة. في حين قام فلُيغل بنشر طبعةٍ للقرآن الكريم، ظلّ المستشرقون يستخدمونها حتّى ظهرت الطبعة الملكية المصرية عام ١٩٢٣. ونشر فليغل «صحيح البخاري»، و«الفهرست» للنديم، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة. أما فلايشر - الذي ألّف مثل أُستاذه دي ساسي في النحو العربي والمنتخبات - فقد استدرك على معجم دوزي المسمَّى «تذييل على القواميس العربية»، ثم بدأ مشروعًا ضخمًا لتأليف «المعجم التاريخي للغة العربية»، عمِل عليه مع تلميذه أوغوست فيشر، الذي تواصل فيما بعد مع المصريين الذين كانوا قد بدأوا في مَجْمَع اللغة العربية بالتفكير في «المعجم الكبير». أمّا تلامذة فيشر الألمان فقد تركوا خطة أُستاذهم وأرادوا توسيع عمل وليم لين وإكماله، وأحسب أنّ المشروع ما يزال مستمرًّا إلى اليوم في عُهْدة الأستاذ أُولمان

(١) قارن بـ Susanne L. Marchand: German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race and Scholarship(2009), pp. 197-212.





بجامعة توبنغن. ونستطيع المُضيَّ قُدُمًا في تَعْداد مئات النصوص المنشورة في الفيلولوجيا (كتب فقه اللغة وكتب النحو وكتب الأدب ودواوين الشعر)، والتاريخ (تاريخ الطبري، وابن الأثير، وطبقات ابن سعد)، والجغرافيا (السلاسل العظيمة التي نشرها فيستنفلد ودي غويه)، وأقلّ النصوص الكلامية والفقهية[1].

وفي الفترة نفسِها، بدأت الكتابةُ «العلمية» استنادًا إلى النصوص المنشورة في التاريخ الديني والسياسي للعرب والإسلام. وما تقدمت الدراسات عن حياة النبي ﷺ ودعوته كثيرًا؛ لأنّ المؤلِّفين الأوائل «العَلْمَويين» ظلُّوا يبحثون عمّا أخذه النبي ﷺ عن اليهودية والمسيحية. لكنَّ تيودور نولدكه (الفيلولوجي وعالم اللغات السامية الذي ألَّف في النحو العربي، وفقه اللغات السامية)، كتب أُطروحته عن «تاريخ القرآن» مثلما كان معاصروه يكتبون أُطروحاتهم عن تاريخ العهد القديم، وتاريخ العهد الجديد. وقد ظلّ يطوِّرُ هذه الأُطروحة منذ وضعها عام ١٨٥٩/ ١٨٦٠ حتى وفاته في مطلع العشرينيات من القرن العشرين. أمّا فلهاوزن (الذي ساعد مع نولدكه زميلهما دي غويه في نشر تاريخ الطبري)؛ فإنه وهو اللاهوتي المتحرِّر انصرف عن العمل على العهد القديم إلى العمل على نشوء الإسلام، ثم أصدر كتابه المُهمّ «الدولة العربية وسقوطها (٦٢٢-٧٥٠م)».

(١) انظر عن الحركة النشرية الاستشراقية الواسعة؛ مقالتي : « تحقيقات التراث العربي وقراءاته»؛ في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، (ضمن أعمال ندوة بمركز دراسات الوحدة العربية. تحرير عبد الإله بلقزيز، ٢٠١٠)، ص ١٣٥-١٦٨؛ وبخاصةٍ صفحات ١٣٨-١٤٢، ومقالتي : النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية؛ بمجلة التسامح، عدد ٢٧(٢٠٠٩)، ص ٣٧٣-٣٩٢، وبخاصة صفحات٣٨٠-٣٨٣. Joseph van Ess: From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte; in M.H. Kerr (ed.) Islamic Studies (1982). pp. 27-52, S. L. Marchand: German Orientalism. Op. cit. 361-366.

ويرى جوزف فان إس في مقالةٍ له[1] أنَّ فلهاوزن هو الذي أسَّس لأُطروحة التاريخ الثقافي العربي والإسلامي، والتي تبلورت على يد كارل هينرش بيكر بعد عشرين عامًا (في عشرينيات القرن العشرين).

الذي أراه أنَّ مؤسِّس أُطروحة التاريخ الثقافي العربي والإسلامي هو ألفرد فون كريمر (١٨٨٨م) الذي كتب تاريخًا للأفكار في الإسلام، وآخر للمؤسَّسات أو النُّظُم؛ استند في الأول لـ«المِلَل والنِّحَل» الذي نشرهُ كورتن بلندن وترجمه إلى الإنجليزية، واستند في الثاني لـ«تاريخ الطبري» و«الأحكام السلطانية» للماوردي (وهو نصٌّ نشره Enger ببون عام ١٨٥٤).

وبين فون كريمر وبيكر (الذي دعا لتاريخ ثقافي للإسلام، ولإنشاء علم مستقلّ للإسلام بالجامعات الأوروبية)، كتب غوستاف فايل في تاريخ القرآن وفي تاريخ الخلفاء، وكتب غوستاف ميللر في تاريخ الإسلام، وكتب مارغليوث في تاريخ العرب الأدبي بعد أن نشر «معجم الأدباء» لياقوت (ت٦٢٦هـ)، وكتب نيبرغ في تاريخ علم الكلام بعد أن نشر كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط المعتزلي بالقاهرة(١٩٢٥)[2].

**التواصل والتبادل والمشاركة العربية:** يمكننا تتبُّع التواصُل بالمعنى العلمي بين العرب والأوروبيين المختصّين بالشرق وعلومه إلى رفاعة رافع

(١) انظر عن أعمال المستشرقين خارج النشر التراثي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ «الاستشراق وسياساته» لزاكاري لوكمان، مرجع سابق، ص ٢٦١-٣١١، و«المستشرقون الألمان» لرضوان السيد، مرجع سابق، ص ٤٢-٦٣.

(٢) لاحظتُ نقله فصولًا كاملةً عن كتبٍ تراثيةٍ مثل: «تحفة الترك» للطرسوسي، و«عيون الأثر في المغازي والسِّيَر»، و« تاريخ ابن خلدون». وتحتاج كتبه في التاريخ الإسلامي، وفي الأدب إلى قراءةٍ أكثر تدقيقًا. إذ الذي أحسبهُ أنها مملوءةٌ بالنقول الطويلة عن المصادر التاريخية والأدبية والفقهية التي كانت مخطوطةً وقتها، أو كانت قد ظهرت في أوروبا.





الطهطاوي (ت ١٨٧٣م) الذي درس على يد سلفستر دي ساسي فيما بين العامين ١٨٢٧ و١٨٣١، بيد أنّ التأثيرات عليه ما أتت من دي ساسي وحسْب، بل من الأجواء الفرنسية العامة (المجتمع الفرنسي، والأحداث السياسية، وترجمة الدستور الفرنسي). ونلاحظ التأثيرات الاستشراقية بشكلٍ خفيف في مؤلَّفاته عن العرب والإسلام، وفي «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين»، إذ إنه يقتبس كثيرًا من النصوص التراثية المخطوطة، التي كان لدي ساسي الأثر في جمع الطهطاوي لها واقتنائها بمكتبته، كما جمع العديد من النصوص التي طبعها المستشرقون[1]. على أنّ رؤاه التربوية والتعليمية لا تتصل أيضًا بأعمال المستشرقين؛ بل بالمفكِّرين التربويين وذوي الرؤى القومية والوطنية في التربية ودورها في تنشئة الأُمم. ويظهر ذلك فيما رجع إليه في كتبه، وفيما ترجمه، أو نصح بترجمته مثل: «تاريخ العرب العام» لسيديو، و«قصة تليماك التعليمية». وقد تبلورت أُطروحة المَدَنية والتمدُّن وشروطها بعد نقاشات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع هانوتو وإرنست رينان في الثمانينيات من القرن التاسعَ عشرَ، وكتب فيهما كثيرون، أشهرهم رفيق العَظْم وجُورْجِي زيدان. ومع أنّ الفكرة مأخوذة من مفكّري الثقافات والحضارات من غير المستشرقين؛ فلا شكَّ أنّ العَظْمَ وزيدان أفادا من أعمال المستشرقين في «أشهر مشاهير الإسلام»، وفي «تاريخ التمدُّن الإسلامي»[2].

(١) انظر عن هذه الأُطروحات دون الإشارة إلى أُصولها الأوروبية أو الاستشراقية: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» لفهمي جدعان: (الطبعة الثالثة، ٢٠١٠) ص ٣٣٠-٣٣٢، ٣٨٤-٣٩٠.

(٢) قارن بورقتي محمود محمد الطناحي وصلاح الدين المنجد، اللتين قُدِّمتا إلى ندوة : تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر (أبو ظبي، ١٩٨٦)، ص ٣٣٥-٤٣٨، ٤٣٩-٤٧٦. وقد فاتني في متن البحث أن أذكر الإقبال (وتحت تأثير المستشرقين) على التأليف في المعجمات =

لقد بدأ التواصُلُ بالطهطاوي، ثم تدفقت النَّشْرات الاستشراقية للنصوص، ووصلت إلى مصر والشام والقسطنطينية والهند. وازداد إقبالُ المستشرقين على زيارة المدن العربية والإسلامية لجمع المخطوطات والاتصال بالعلماء. وبدأ الأتراكُ والمصريون يذهبون إلى مؤتمرات المستشرقين فيستمعون ويُلْقون الأبحاث، ويقتنون الكتب والنصوص، ويتبادلون المعلومات مع المستشرقين بشأن المنشور وما ينبغي أن يُنشر.

وفي المرحلة الأولى (ما بين الخمسينيات والثمانينيات من القرن التاسعَ عشرَ) كان الناشرون بالقاهرة وبيروت والقسطنطينية وحيدر أباد يستنسخون نصوص المستشرقين التراثية دون متابعة للأُصول العلمية في العناية والتحقيق. ثم صاروا ينشرون مخطوطات من مصر والقسطنطينية ودمشق والهند - كان المستشرقون قد نظّموها في مجموعات من خلال التعاوُن مع الإدارات الاستعمارية - دونما تحقيقٍ أيضاً، بل بتصحيح خفيف للنصّ، والاهتمام بالمخطوطات الدينية الفقهية واللغوية والنحوية. ويشير المؤرّخون للتحقيق العربي وبداياته إلى أنّ الإفادة الحقيقية من أعمال المستشرقين التحقيقية والنَّشْرية بدأت بمدرسة محمد عبده، ثم بما أنجزه كُلٌّ من أحمد زكي باشا وأحمد تيمور باشا ومحمد كرد علي وعبد العزيز الميمني[1].

= العربية ودوائر المعارف. وعندما نشر بطرس البستاني قاموس «محيط المحيط» اتهمه كلٌّ من الشدياق واليازجي بأنه إنما سرقه من Flugel الألماني؛ لكنه دافع عن نفسه بإبراز رسالةٍ مشتركةٍ من فيشر وأستاذه بلايشر يشيدان فيها بعمله، ويعدان أنَّ المستشرقين الذين أفادوا العرب، بدأوا الآن يستفيدون منهم! انظر «المعلّم بطرس البستاني» (١٨٣٩-١٨٨٣) ليوسف قزما الخوري، ١٩٩٥ ص ٨٠-٩٤.

(١) ألقى المستشرق الألماني برجشتراسر عام ١٩٣١ محاضرات بالجامعة المصرية في أصول نقد النصوص ونشرها (نشرتها دار الكتب المصرية عام ١٩٦١). ودرّس بالجامعة عشرات الأساتذة الألمان والفرنسيين والإيطاليين والبريطانيين وفي تخصصات عربية وإسلامية، كما في تاريخ العلوم والفلك والطب والهندسة.





أمَّا الذي يُثبت أنّ هذا الجيل كان يعي نظرية التراث بأبعادها النهضوية، فهو إقبالُ أبناء هذا الجيل، منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ إلى ثلاثينيات القرن العشرين - على القيام بعدة مسائل: نشر مخطوطات مهمة في التاريخ والأدب والفقه على طرائق المستشرقين الفنية؛ لكنَّ دلالتَها تتجاوزُ الطريقة العلمية في النشر، إلى إسهامها في النهوض العربي القديم، والأمل أن يؤدي إحياؤها إلى نهوضٍ عربيٍّ جديدٍ، شأن ما فعلته النصوص اليونانية واللاتينيةُ في النهوض الأوروبي.

والمسألة الأُخرى: البدء بكتابة دراسات في التاريخ الأدبي والثقافي، كما فعل المستشرقون من قبل. ونحن نتذكَّر اختلاف محمد عبده مع فرح أنطون (١٩٠٢-١٩٠٣) بشأن فهم إرنست رينان لابن رشد والرُّشْدية في السياق الأوروبي، وبالتالي مصائر علاقة الدين بالعلم والدولة والمواطَنة في مجالنا الحضاري.

وإذا كانت فكرة «التمدن»، وتطبيقاتها حتى في تفسير محمد عبده للقرآن، ذاتَ أصول أوروبية غير استشراقية من مؤلِّفين أمثال رينان وغوستاف لوبون؛ فإنها أفادت في تطوراتها - كما سبق الذكر- من أعمال المستشرقين عن حضارة الإسلام. ولدينا في مجال التاريخ الأدبي عمل مصطفى الرافعي «تاريخ أدب العرب» (١٩١١)، وعمل طه حسين «في الشعر الجاهلي»، بعد أن كان قد أنجز عملًا عن فلسفة التاريخ والعلم الاجتماعي لدى ابن خلدون. فالعمل على الشِّعْر من تأثير المستشرقين، أمّا العملُ على ابن خلدون فهو من إيحاء وتأثير الوَضْعانيين الفرنسيين مثل دوركايم وليفي بريل.

بيد أنَّ أولَ تأليفٍ يمكنُ عَدُّه تاريخًا ثقافيًّا هو كتاب أحمد أمين ذو

المجلدات الثلاثة «فجر الإسلام»، و«ضُحى الإسلام»، و«ظُهر الإسلام». ونحن نعرف من مقدِّمة طه حسين للجزء الأول (١٩٢٨) أنَّ أحمد أمين وطه حسين وعبد الحميد العبّادي، اتفقوا عام ١٩٢٦ (عام صدور كتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي) على أن يكتب أحمد أمين تاريخًا عقليًّا، (أي فكريًّا) للثقافة الإسلامية، ويكتب طه حسين تاريخًا أدبيًّا، ويكتب عبد الحميد العبّادي تاريخًا سياسيًّا. وما نفَّذ الاتفاق غير أحمد أمين، أمّا التاريخ الأدبي فقد كتبه شوقي ضيف تلميذ طه حسين، وأما التاريخ السياسي فقد كتبه حسن إبراهيم حسن تلميذ العبّادي. ولا ندري هل عرف أحمد أمين كتاب آدم متز المسمَّى: رينسانس الإسلام (١٩٢٢)، الذي لم يُترجم إلّا في الأربعينيات باسم «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» بقلم محمد عبد الهادي أبو ريدة، ونشره أحمد أمين في مؤسسته: لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧. وقد أفاد أحمد أمين من فكرة المَدَنية، لكنه كان واعيًا بتمايُز التاريخ الثقافي عنها، واستشهد كثيرًا بمستشرقين كما استشهد بدائرة المعارف الإسلامية التي أنجزها المستشرقون الألمان والبريطانيون، وكانت أكثر أجزائها قد ظهرت.

إنَّ حِقبة ما بين الحربين كانت خصبةً جدًّا لعدة جهات: التواصُل بين المستشرقين والعلماء المصريين والشوام، الذي ارتقى إلى مرحلةٍ مؤسَّسيّةٍ عندما صار المصريون يستزيرون المستشرقين وعلماء التخصُّصات الأُخرى للتدريس بالجامعة المصرية بعد العام ١٩٠٨[1]. وظلّ الأمر على هذا النحو

(١) يتعين علينا أن لا ننسى في هذا المجال إنشاء معهد المخطوطات ضمن الإدارة الثقافية بالجامعة العربية، والإنجازات التي حققها إنْ لجهة جمع مصوّرات لعشرات الأُلوف من المخطوطات من المجموعات العامة والخاصة، ووضعها في خدمة الباحثين؛ وإن لجهة إصدار مجلته العلمية المتخصّصة في قضايا المخطوطات، ونشراته الكثيرة لنصوصٍ قيّمةٍ ونادرة من ذخائر التراث =





إلى أواخر الأربعينيات. ثم إنّ مؤسسات علمية نشأت، منها قسم النشر بدار الكتب المصرية، التي ظهرت فيها منشورات تراثية أنجزها علماء مصريون، وتتفوَّق أحيانًا على نشرات المستشرقين الكبار (نشرة كتاب الأغاني مثلًا). ثم بدأت الجامعة المصرية تُخرّج طلابًا وتُرسل بعوثًا إلى أوروبا في مختلف التخصُّصات، فبدأت المرحلة الأكاديمية التي صنعت ثلاثة أجيال نشروا تُراثياتٍ كثيرة، وكتبوا الدراسات استنادًا إليها، فغيَّرت - إلى جانب بحوث محمد كرد علي وتلامذته وزملائه بمجمع اللغة العربية بدمشق - معارفنا وانطباعاتنا عن التاريخ العربي والثقافة العربية في شتى مجالاتها[1].

على أن هذا التبادُل أو التعاوُن الثقافي مع أوروبا ومع المستشرقين بشكلٍ خاصٍّ، ما تناول نظرية التراث وطرائق نشره، ودوره في النهوض، ولا تناول الأُطروحات العامة فقط؛ مثل فكرة التمدُّن وشروطه، وطرائق تأمُّل أدوار الإسلام في الأزمنة الحديثة، أو طرائق كتابة التاريخ الثقافي والأدبي والسياسي للإسلام، بل إنه تناول خياراتٍ ووجوهَ تأويلٍ تفصيلية في تاريخنا الحضاري والديني أيضًا، وذلك من مثل أُطروحة الانتحال في الشعر الجاهلي[2]. ومن مثل نقض الأصول الدينية لنظرية الخلافة في «الإسلام

= العربي بأدقّ الطرق والأساليب. وفي أواسط الخمسينيات جددت دار الكتب المصرية أو استحدثت - بعد القسم الأدبي - قسم إحياء التراث المخطوط، ونُشرت - وتُنشرُ - فيه نصوصٌ تاريخيةٌ وأدبيةٌ قيمة.

(١) قارن بـ: «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي» لعبد الرحمن بدوي (١٩٧٩)، و«المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشكّ والتوثيق» ليحيى الجبوري (١٩٩٧)، و«رينان ونظرية الشكّ في الشعر الجاهلي، ريادةٌ مغيَّبةٌ واقتباساتٌ بين مزدوجين» لسحر مجاعص (بيروت: دار النهار ٢٠٠٩).

(٢) في محاضراته بالجامعة، وكتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (١٩٤٣). وقارن بـ: «المستشرقون الألمان» لرضوان السيد، مرجع سابق ٧٢-٧٤.

وأصول الحكم» (١٩٢٥) لعلي عبد الرازق. فالمعروف أنّ توماس أرنولد ومارغليوث سبق لهما قبل أقلّ من عَقْد أنْ كَتبَا عن الخلافة، وأنَّ زوالها لا يؤثّر على الإسلام؛ لأنها عند أهل السُّنة بالذات مؤسَّسة مَدَنية أو غير تَعبُّدية في الأصل. وهناك الخيار الكبير الآخَر الذي تبنَّاه أحمد أمين بشأن تيارَي العقل والنقل، ونُصرة المعتزلة على التيارات الفكرية والعقدية لأهل السُّنة، بوصفهم أهل العقل والمفكِّرين الأحرار في الإسلام. وهو خيارٌ كرَّره كثيرون من المستشرقين منذ Spitta أول مدير لدار الكتب الخديوية (١٨٨٣).

على أنَّ خيارًا استشراقيًّا كبيرًا آخَر مَهَّد للافتراق التدريجي من جانب الدارسين العرب والمسلمين، عن المستشرقين في رؤيتهم للتاريخ العقلي والفكري العربي الإسلامي. فقد كان الدارسون الكبار من المستشرقين لعلائق العرب والمسلمين بالحضارة اليونانية، يَعُدُّون أنهم ظلُّوا عالةً على إنجازاتها في حقبتهم الذهبية، وأنّ الانحطاط في تلك الحضارة الكبيرة بدأ عندما انتصر الرجعيون وأهل الحديث والأشاعرة ودُعاة النَّقْل على سائر التيارات العقلية الآخذة عن اليونان. وعلى الأُطروحة ذاتها كان يعمل بالقاهرة في الثلاثينيات والأربعينيات كلٌّ من باول كراوس وماكس مايرهوف. وقد تدخّل معترضًا على ذلك في الثلاثينيات والأربعينيات الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧) أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية (وكان قد قضى في فرنسا زُهاءَ ثلاث سنوات)، وقال بمنظومةٍ معكوسةٍ للأصالة والإبداع في الثقافة الإسلامية: أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوف، وأخيرًا فلاسفة الإسلام (الذين أخذوا عن اليونان)![1]،

(١) انظر: «ما وراء التبشير والاستعمار؛ في سياسيات الإسلام المعاصر» لرضوان السيد، (١٩٩٧)، ص ٣٢٣ - ٣٣٧، E. Rudolph: Westliche Islam - wissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik (Berlin 1991) pp. 128-156.





وباستثناء عبد الرحمن بدوي فإنّ عشراتٍ من تلامذته اعتنقوا هذه الرؤية وعمِلوا عليها على مدى العَقْدين التاليين وأكثر.

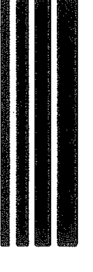
بيد أنّ هذا التواصُل المُبدِع الذي بدأ بالطَّهْطاوي، ما انتهى بالطبع بمصطفى عبد الرازق وتلامذته. فجميع هؤلاء تابعوا دراساتهم الفلسفية والإسلامية بالجامعات الأوروبية. لقد بحثوا عن النِّدِّيَّة والاستقلالية والأصالة في سياق قيام الدولة القومية وثقافتها الوطنية المستقلّة. وما كانوا يريدون القَطيعة ولا يبحثون عنها، وإنما أرادوا أن يكونوا أندادًا للغرب في شتَّى نواحي الحياة، واستنادًا إلى الهوية الدينية والثقافية المستقلّة، والتي كان المستشرقون الأوائل قد شجَّعوهم على تطلُّبها واستكشافها والبحث عنها.

إنَّ الذي جلب القَطيعة أو أحدثها بين الطرفين، هو ظهور الأصالة الإسلامية التي تَعدُّ التراث دينًا من الدين، ولا ترى ضرورةً ولا إمكانًا للتباحُث بشأنه مع الآخَر الغريب أو العدوّ. وأحسبُ أنَّ كتاب أستاذنا الدكتور محمد البهيِّ - الذي تخرَّج في إحدى جامعات ألمانيا بعملٍ عن محمد عبده - «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (١٩٥٩)، كان الإيذان بتلك القَطيعة من جانب الإسلاميين الحزبيِّين وغير الحزبيِّين. والطريف أنّ اليساريين العرب بدأوا في الوقت نفسِه تقريبًا حملةً على المستشرقين بلغت ذروتها في كتاب إدوارد سعيد(١٩٧٨)[1]:

فيا دارها بالخَيْف إنَّ مَزارها    قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

* * *

(١) انظر: «تحقيقات التراث العربي وقراءاته» لرضوان السيد، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٦٧؛ وبخاصةٍ ١٥١-١٦٣.



# التراث والحداثة : لقاء أم تصادم ؟

د. يوسف زيدان(*)

قبل خمسةَ عشرَ عامًا كتبتُ في جريدة الأهرام مَقالًا بعنوان «مشروعيَّة سؤال الهُوِيَّة»، تعجَّبتُ فيه من مُداوَمَةِ هذه الأُمة طَرْحَ هذا السؤال الغريب على أنفُسِنا؛ سؤال الهُوِيَّة.

وحسبما قال محمود درويش في آخر قصائده:

مَـن أنـا،
هذا سؤالُ الآخَرِينَ
ولا جَوَابَ له
أنا لُغَتي معلَّقةٌ
مُعلَّقتان... عشر،
أنـا لُغَـتي

هذه الأُمة التي تتحدَّث العربية منذ أكثر من ١٥٠٠ سنة، تأتي لتطرح على أنفُسِها سؤالًا شاذًّا هو سؤال الهويَّة. والهويَّة هي اللُّغة.

التُّراث والحداثَة.. لقاءٌ أم تصادم، أنا شَغوفٌ بالبحث في دلالة المفردات؛ لأنني أرى - وقد أكون مُخطِئًا - أن الضَّبْطَ المنطقيَّ والعَقْلانيَّ

(*) مدير مركز المخطوطات ومتحف المخطوطات - مكتبة الإسكندرية.

للقضايا لا يكون إلا بضَبْط المفرداتِ أولًا، فلْنَنْظُرْ في المفرداتِ الأربعِ لنرى ما الذي سنخرج به منها، ثم نقرِّر القولَ في الأمر.

التُّراث كلمة ليست تراثية، فلم يعرفْها الأُوَل، وهي كلمة قرآنية وردت في سياق آخر غير الذي تُستعمل به اليوم، قال الله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ [الفجر: ١٩]. وسياق ورود الآية الكريمة هو ذَمّ الطمع الإنسانيّ.

ولكن فجأة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ ظهرت هذه الكلمة التي كان يُشار إلى معناها في ما سبق بكلمة «السَّلَف»، فكان هناك دائمًا تعبير «السَّلَف والخَلَف»، الذي أصبح «التراث والمعاصَرة».

ولم يكتبْ كاتبٌ من كبار المؤلِّفين العرب - في ما أعلم - كتابًا فيه لفظ «تراث». والبِيروني (ت ٤٤٠هـ) حين كتب عن الهند كتب «الآثار الباقية عن القرون الخالية». وفي اللغة في مَتْنها استخدامات متعدِّدة: الأثَر، وجاء في الأثر... إلخ.

أما التراث فلَفْظَة ناتئة وغريبة، وإلى حدٍّ ما مُحيِّرة، ومن ثَمَّ فلن تنضبطْ أمورٌ أخرى كثيرة تتعلَّق بها.

الحداثة هي أيضًا مفهومٌ غربيٌّ - وتحديدًا أوروبي - لا ينتمي بحال إلى المنظومة الفكرية التي تنتمي إليها أصلًا، والتي لا أرى مُسوِّغًا في نَقْد سؤال هُوِيَّتها.

الحداثة مفهوم مرتبط بتطوُّر الفكر الأوروبي، ومن المعروف أن أوروبا قبل نهوضها كانت تَرْزح في ما سمِّي «عصر الظَّلام»، ثم بدأتِ الإشراقاتُ القويَّة منذ القرن الثالثَ عشرَ، وذلك بحركة الجامعات وحركة الإحياء من





اليونانية، والنَّقْل من العربية، ثم تمخَّض ذلك عما سمِّي «عَصْر العَقْل»، الذي يُنسَب اتفاقًا إلى الفيلسوف الشَّهير ديكارت.

وارتبط بعصر العقل الأوروبي نتاج ما يسمَّى اصطلاحًا «النهضة» التي حدثت منذ القرن الرابعَ عشرَ في الفنّ وفي الفكر الفلسفي وفي العلوم. وهي النهضة التي كاد الإنسان الأوروبي معها أن يعتقد أنه أمسك بزِمام الكون، فكان العنوان الرئيس لحركة العقل الأوروبي هو «السيطرة على الطبيعة».

وكان العقل معبودًا، ظهر ذلك في علم الاجتماع عند أُوجست كُونت وإميل دوركايم، وظهر أيضًا في الفلسفة عند ديكارت، الذي أعاد بشكل مسرحي بناء التصوُّرات كلها.

وظهر ذلك في مدارس الفن الأوروبي الشهيرة التي استقرت عند ذلك في الجامعات الرَّصينة الموجودة في أنحاء أوروبا جميعها.

ثم دخل القرن العشرون، ودخل العقل الأوروبي هذا القرن مُنْهَكًا مما حدث في القرن التاسعَ عشرَ، لكن أعلى صور اليقين على وَفْق منظومة العقل الأوروبي كان اليقين الرياضي، وفي الرياضيات حدث في القرن التاسعَ عشرَ أزمةٌ كبرى - لا أريد أن أدخل في تفاصيلها - تتعلَّق بمصداقية الأنساق الهندسية، حيث اكتشف العقل الأوروبي أن كل نَسَق هو مرتبط بالبديهيات والمصادرات التي يبدأ منها، لكن لا يوجد مُطْلَق اليقين في ذاته. وهناك هَنْدَسات كثيرة، فبجوار الهندسة التقليدية «هندسة أُقليدس»، هناك هندساتٌ لا حَصْرَ لها إذا ما ابتدأنا بمصادرات وبديهيات محدَّدة، أقمنا عليها نَسَقًا رياضيًّا، فيصبح هذا النَّسق صادمًا في ذاته وليس صادمًا على الإطلاق، هذا في الرياضيات.

أما في الطبيعيات فقد حدث في بدايات القرن العشرين هزَّة شديدة في ما عُرف بـ«النِّسْبية»، وكان العالِم الشَّهير نيوتن قد نَظَّم الكون، حتى إن الفيلسوف الألماني ديكارت كان يقول: «إن العِلْم الأتمَّ قد تحقَّق على يد نيوتن».

وإذا بأَيْنِشْتَيْن يقلب المائدة في نظريته «النِّسْبية العامة والنِّسْبية الخاصة»، التي تطوَّرت في ما بعد في المجال الفيزيائي أيضًا على يد هايزنبرج وغيره تحت ما سمِّي «مبدأ اللاتحديد».

ومن ثَمَّ فما كنا نظنُّ أنه مادة، إذا هو طاقة، وما كنا نتصوَّر أنه ثابت أمامَنا، اكتشفنا أنه هائج بالحركة، فما الذي حدث في مجال الفلسفة؟

كان الفلاسفة الألمان حتى القرن التاسعَ عشرَ يطمحون دومًا إلى إقامة النَّسَق الفلسفي الذي يفسِّر كل شيء، وهو ما رأيناه عند هيجل وماركس، وفي ألمانيا ظهر في نهاية القرن التاسعَ عشرَ وبداية القرن العشرين فيلسوف شهير هو نيتشه، كتب كتابًا هو «هكذا تكلَّم زرادُشتُ»، يقول فيه: «في ركن بعيدٍ من الكون حيث تترامى آلاف النجوم والمجرَّات جاءت على أحد الكواكب حيوانات ذكية اخترعتِ المعرفة، وكانت لفظة الاختراع هذه هي أكبر ما شهده التاريخ الكوني من زَيْفٍ وتَبجُّحٍ، غير أنها لم تكنْ سوى لحظة، إذ يكفي أن تتنفَّس الطبيعة أو تتنهَّد حتى يَفْنَى الكون وتموت الحيوانات الذكية».

وهنا بدأت الحداثة الأوروبية التي تأسَّست منذ عصر الرينسانس «النهضة»، مرورًا بعصر العقل - تنقلب على ذاتها، ويظهر تيار جديد هو «ما بعد الحداثة».





إذن «الحداثة» مفهوم خاص بسياق العقل الأوروبي وتطوُّره. و«ما بعد الحداثة»، أي الذي حدث من خَلْخَلَة اليقين الرياضيّ وانقلاب التصوُّرات الفيزيائية واهتزاز الرؤى الفلسفية وتشظِّي المدارس الفنية.

لقد ظهر في بداية القرن العشرين في أوروبا مدرسة تعتمد على أنه لا صورة محدَّدة، ظهر ذلك في أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم رأيناه بعد الحرب العالمية الثانية وظهور ما سمِّي «الفلسفة الوجودية».

إذن كلتا اللفظتين: «تراث وحَداثة» لا ينتميان بحال إلى المنظومة الفكرية والعقلانية التي ننتمي إليها، لكنهما استُعيرتا من سياق آخر، فأحدث ذلك في عقلنا المعاصر اضطرابًا، ولكنْ أخذًا بالمشهور والمتداوَل سأعُدُّ كلمة «تراث» كلمةً تدلُّ على ما تركه السابقون للاحقين، وليكن بعد ذلك «السَّلَف» أو «الأوائل».

أقول: الحداثة ترى الإيقاع المعاصر لعالَمِنا وعَقْلنا.

هذا ما سنتفق عليه، يعني هي دلالة اتفاقية وَضْعية، لنرى هل هو لقاءٌ أم تصادمٌ. أو بالأَحْرَى: لنرى أنه لا هو لقاء ولا هو تصادم. لماذا؟

أقول: ما اللقاء؟ هو طرفان يجتمعان فيقال التقيا، لكني لا أفهم معنًى لالتقائنا بنا؛ «التراث والحداثة لقاء»، أيُّ لقاء؟! هذه الأُمة ما زالت تستعمل المفردات التي استعملها امرؤ القَيْس (٥٢٠-٥٦٥م) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ) وغيرهم، والقرآن الكريم ما زال يُقرأ بحروفه وقراءاته حتى الآن، فكيف نلتقي؟ يعني مَن هما الطرفان المُلْتَقِيان هنا؟ أنا وأنا!!

إذن حين نقول في ما يخصُّ سياقنا الثقافي: «التراث والحداثة» فهذا

ليس لقاء بأي حالٍ من الأحوال؛ لأنها ذات ممتدَّة. وليس هو تصادمًا أيضًا؛ لأنه كيف التصادم؟ هل هو انتفاء التراث عن الذات، أو اختلاف الذات التراث؟

هذه أمة فكرها ماضوي بالأساس؛ ألفاظها ومصادرها الأولى كلها تعود إلى هيئة الفعل الماضي، فألفاظ عالِم، متعلم، عالمون، متعلمون، يعلم، علماء... كلها من (عَلِمَ)، ويكتب، وكِتاب، وكُتَّاب، وكاتبون... كلها من (كَتَبَ)، فالمصادر الأولى كلها تأتي على هيئة الفعل الماضي، وقال رسول الله ﷺ : «خَيْر القرون قَرْني».

إذن ليست القضية تصادمية، والقرآن الكريم حتى الآن ما زال يقع موقعًا عظيمًا عند معظم الناس.

فأين التصادم؟ أم أن المراد تراثنا أو ذاتنا الثقافيتان في علاقتنا بالغرب؟ تلك إذن قضية أخرى، ولا تنضبط إلا بضبط القضية الأولى، وضَبْطها هيِّن في ما أرى، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة افتراضية مَحْضَة. لِمَ افتراضُها؟ لأنها ليست حقيقية، فلا يوجد هنا بُعْدان، إذِ البُعْدان الحقيقيان هما «الماضي والمستقبل»، والحاضر مسألة افتراضية؛ لأنه بمجرَّد أن أقول «الآن»، أكون قد عَبَرتُ مما سبق إلى ما سيأتي. إذن هناك بُعْدان رئيسان في الزمن الإنساني هما الماضي والمستقبل، وما الحاضر إلا افتراضٌ جَدَليٌّ ذهنيٌّ تخيُّليٌّ مَحْضٌ، لكنه غير حقيقي، فلا نستطيع أن نرصد لحظة ما ونقول هي الحاضر.

والانتقال الدائم والتدفُّق الدائم من هذين البُعْدَيْن الماضي والمستقبل يُلَخَّص – أو يُعَنْوَن – بعنوان «التواصل داخل الذات العارمة التي تدرك



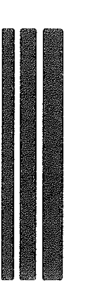


أن المكوِّنات الثقافية هي اللغة والدِّين والموروث، ورؤى العالم، ثم تتواصَل مع هذا التراث أو تنقطع عنه، بمعنى أن تجهله.

هذا هو شأن العلاقة بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، بين ما مضى وما سيأتي داخل المنظومة العربية والإسلامية.

أما إن كان المراد هو علاقتنا بالغرب، فتلك قضية أخرى، وقد تكون موضوعًا لكلام آخر يقال في مناسبة أخرى.

* * *



## تعقيبات ومداخلات

□ **د. أيمن فؤاد سيد(*):**

أشكر د. عبد الله يوسف الغُنَيم، ويُسعدني أن أكون في جلسة أُعقِّب فيها على علماء أجِلَّاء وأصدقاء أعِزَّاء : د. يوسف زيدان، د. خالد عزب، د. رضوان السيد.

قبل أن أُعقِّب على المحاضرات الثلاثة أقول رأيي في موضوع «التراث والهوية»، فكلمة «تراث» أخذناها من الترجمة الإنجليزية والفرنسية (Heritage)، وهي عادةً تُترجَم بمعنى «ميراث». وقد أخذناها مشتقَّةً لنُطْلِقَها على ما خلَّفه السَّلَف ووصل إلينا.

وهي لا تعني فقط كلَّ ما كتبه السَّلَف ووصل إلينا، وإنما تعني أيضًا كلَّ ما خلَّفوه لنا من عادات وتقاليد، وكل المظاهر التي استمرَّت في ضمير الأُمة ؛ لأنَّ هذا الإنتاج الذي خلَّفه لنا المسلمون والعرب هو نتاجُ مجموعةٍ متداخِلةٍ من العناصر المختلِفة التي تكوَّنت منها أُمَّة الإسلام والمسلمين، ليس فقط من العرب، إنما من الفُرس والدَّيْلَم والتُّرْك والتُّرْكمان والبَرْبَر؛ من كل العناصر التي اعتنقت الدِّيانة الإسلاميَّة وعرَّب الإسلام لسانها.

(*) مدير مركز تحقيق النصوص - الأزهر الشريف.

ومن ثَمَّ فإن هذا الإنتاج الذي وصل إلينا هو نتاج تفاعل هذه الحضارات مجتمِعةً، لكنْ يربِط بينها الإسلام كدِينٍ والعربية كلغةٍ.

وهنـاك خلافات موجـودة تمثِّلها البيئـة الجغرافية والحقـب التاريخية المختلفة، فالإنتاج الذي يظهر في أفغانستان وإيران وما وراء النهر تأثَّر بالميراث التاريخي القديم لهذه الشعوب، وأيضًا الميراث الذي ظهر في المنطقة العربية (في مصر والشام والعراق وغيرها) تأثَّر بالتراث وبالميراث القديم قبل الإسلام.

لكن يجمع وحدة هذا التراث الإسلامُ والثقافة العربية، التي سادت في جميع هذه المناطق، فلا يمكن أن يُفهم الإسلام دون معرفة العربية، ولذلك ظلَّ علماء الفُرس والعلماء الشرقيون يكتبون - إلى حِقبة متأخرة - باللغة العربية، ولم يحدث الاختلاف في الكتابة إلا بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين.

حتى إن قضية التعريب كانت هي القضية السائدة في المجتمع الذي انتشر فيه الإسلام، وكان هو مركز الأمة الإسلامية، أما الأسْلَمة نفسها فقد استغرقت وقتًا طويلًا، بمعنى أن الثقافة العربية هي التي سادت، حتى إن أهل الذِّمَّة الذين عاشوا في هذه البيئة الجغرافية المترامية أنتجوا كتبهم باللغة العربية، وأذكر أن ساويرس بن المقفَّع ذكر في مقـدمة كتابه «تاريخ بطاركة الكنيسة»، وهو يكتب بداية العصر الفاطمي، أنه مضطر إلى أن يكتب باللغة العربية؛ لأنه لا يوجد في عصره من المصريين مَن يفهم اللغة القِبْطية، حتى إن الصلوات كانت تقام في الكنائس والبِيَع باللغة العربية، وكانت سِيَر هؤلاء البطاركة تُكتب قبل الإسـلام باللغة القبطية، وهي متأخـرة على الإسلام.





إذن قضية التعريب قضيَّة فرضها الإسلام عندما دخل إلى هذه البيئات الجغرافية المختلفة.

أما قضيَّة الأسْلَمة نفسها فقد استغرقت وقتًا طويلًا حتى تمَّ التحوُّل إلى الإسلام.

د. يوسف زيدان ربط فكرة الحداثة وفكرة الأصالة بالمفهوم الغربي، وتوصَّل إلى أن هذا لا يتفق مع تراثنا. لكن قضية السَّنَد، وهو أحد ما يميِّز الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات، بمعنى أن كل كلام لا بدَّ أن يُعْزَى إلى قائله حتى نصل إلى صاحب الكلام، وارتبط هذا في البداية بعلم الحديث، ثم انتقل إلى سائر العلوم.

لذلك وجدنا الحضارة اللاتينية عندما بدأت تنقل الثقافة العربية، حدث «انتحال»؛ لأنها افتقدت ضوابط النَّقْل وهي «السَّنَد».

وكثير من المستشرقين الذين بدأوا يتعرفون إلى الثقافة العربية في القرن التاسعَ عشرَ - على سبيل المثال - عندما كانوا ينشرون النصوص العربية، اكتشفوا أن كثيرًا من النُّصوص اللاتينية التي بين أيديهم التي تتعلَّق بالتراث العلمي - هي ترجمة لنصوص ألَّفها علماء مسلمون.

ففكرة السَّنَد وعَزْو القول لقائله، فيها أمانة علمية.

قضية تحديد المصطلح مهمَّة، لأننا يُطبَّق علينا مفاهيم ومصطلحات تَعرَّف عليها الغرب الأوروبي، ولذلك لا بد أن ننشئ نحن مصطلَحاتنا الذاتية.

أريد أن أُعقِّب على محاضرة د. رضوان السيد، الذي قدَّم عرضًا شاملًا لمفهوم فكرة التراث، وكيف بدأ الاهتمام بالتراث عند الغربيين ليفهموا من

خلاله الحضارة الإسلامية، وكيف طبَّقوا مفاهيم قد طبَّقوها على دراسة الكتاب المقدَّس (العهد القديم والعهد الجديد)، وحاولوا أن يطبِّقوها على التراث الإسلامي، وأنه لا يمكن أن نكتب تاريخًا صحيحًا للحضارة الإسلامية والأقطار الإسلامية إلا إذا توافرت لدينا نصوص صحيحة - نعتمد عليها بثقة - لما أنتجه القدماء، فلا نستطيع أن نكتب تاريخًا للحياة الفكرية إلا إذا توفرت لنا النصوص القديمة. إن المشروع الذي قام به طه حسين وأحمد أمين والعبادي، وأكمله حسن إبراهيم حسن، وشوقي ضيف وزملاؤهما - ما كان يمكن أن يقوم لولا حركة النشر العلمي التي بدأت في نهاية القرن التاسعَ عشرَ، ثم استوت على القواعد والنُّظم التي اعتُرف بها لنشر التراث مع مرحلة دار الكتب المصرية، بمعنى أن ما أخرجه القسم الأدبي في عشرينيات القرن العشرين والكتب التي صدرت بعد ذلك عن مَجْمَع اللغة العربية بالقاهرة والمَجْمَع العلمي بدمشق والمجامع الأخرى، هي التي كوَّنت لنا رصيدًا من التراث نستطيع الاعتماد عليه بثقة عندما ندرس تاريخنا الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي ونُعيد كتابته.

وللأسف الشديد إن مشروع النشر العلمي في العقود الأخيرة قد تراجع، وأصبحت قضية التحقيق من القضايا التي لا تثير اهتمام كثير من الباحثين.

وفي رأيي أن المحقِّقين الذين قدموا لنا النشرات المعتمَدة من أمثال عبد السلام هارون، ومحمود محمد شاكر، وأحمد محمد شاكر، والسيد صقر، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، وغيرهم - كانوا مهمومين بهذه القضية، ويتعاملون مع مصادر التراث ومَظَانِّه بمعرفة واسعة.

وهذا العمل - التحقيق - يحتاج إلى ثقافة عربية وإسلامية شاملة،





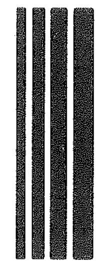
فالتراث الإسلامي متداخل؛ تجد - مثلًا - كتابًا في الطب يتناول قضايا فقهية، وكتابًا في التاريخ يتناول مسائل في علم الكلام.

إذا لم يكن الإنسان على معرفة بحركة الثقافة الإسلامية واستيعاب لها بروافدها المختلفة، فسيكون من الصعب عليه التعامل مع النَّص؛ لذلك فإن تكوين الباحثين والمثقَّفين الآن لا يؤهِّلهم للتعامل مع النصوص القديمة بدقة، ولهذا يجب أن تُوجِّه الجامعات جهودها إلى العناية بالتراث بوصفه مصدرًا نستطيع من خلاله وفق المناهج والمتغيرات أن نعيد صياغة التاريخ الإسلامي بعناصره المختلفة؛ الدينية والكلامية والفقهية والفكرية.

* * *

# الجلسة الثالثة :

## قراءات التراث وحدود مساءلته



## مساءلة التراث : المفهوم ، المنهاجية ، المآلات

د. سيف الدين عبد الفتاح(*)

□ **د. أحمد فؤاد باشا** ( رئيس الجلسة ) :

بدايةً أتوجَّه إلى القائمين على هذا المؤتمر توجيهًا وإعدادًا وتقديمًا، وأخصُّ د. أحمد يوسف، ود. فيصل الحفيان، وأُقدِّر فيهما حرصهما المقدَّر والمشكور، على تناول القضايا التراثية بأعلى درجة ممكنة من الجِدِّية، في وقت تختلف فيه الرؤى، ويتنازع الغرماء حول مجرَّد «هل التراث مهمٌّ أم غير مهمٍّ» ؟

أهمية التراث في حدِّ ذاتها قضية سيدور بشأنها الحوار، فهناك من أبناء جِلْدَتنا – ولا أقول من الآخرين – مَن ينادي بالقَطيعة المعرفية، بل بكل أنواع القطيعة مع هذا الماضي وهذا التراث، وكأنه ذنب أو مرض ينبغي أن نبرأ منه.

للأسف هناك مَن يقول إن هذا التراث لا يُساوي في تاريخ البشرية، أو في كتاب البشرية، نصف سطر. على حين نجد من المستشرقين وأبناء المِلَل الأخرى مَن يُعطي هذا التراث أهمية كبرى، بوصفه الأساس الذي قامت عليه النهضة الأوروبية، والأساس الذي تجني البشرية ثماره اليوم.

ومنهم مَن يقول: لولا هذا التراث لتأخَّر سَيْر المَدَنية عدة قرون.

(*) أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي الإسلامي بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة.

لهذا لا بأس أن نحتاج دائمًا أن نؤكِّد المفاهيم، ونُحرِّر المصطلحات وندقِّقها، أولًا: حتى يَفهمَ بعضُنا بعضًا حقَّ الفهم. وثانيًا: حتى نتعامل مع أنفسنا ومع الآخرين على هدًى وبصيرة. على أنْ لا يستغرق هذا منا كل الجهد؛ لأنه يلاحظ بالذات في موضوع التراث أن الحديث كثيرًا ما يُعاد في موضوعات استُهلكت بحثًا، وتلعب الأيديولوجيات عندنا دورًا كبيرًا، فمن بنى فكره ورؤاه على عناصر معيَّنة، صعب عليه أن يغيرها، وكثير من المفكِّرين تَلقَّوْا ثقافتهم بعيدًا عن مواردهم الأساسية التي افتقدوها في مراحل التعليم المختلفة.

ومنهم مَن يتعامل مع قضايا وهو في نهاية مراحله الفكرية والتعليمية.

إذن القضية تحتاج إلى التنظير، وهذا مهمٌّ، على ألَّا يستغرقنا هذا التنظير، ونضيع الوقت والجهد.

يجب أن نبدأ في آليات التعامل مع هذا التراث، وهذا يتطلَّب منا ألَّا نضع هذا التراث في قالب واحد، وألَّا نتعامل معه بمنهجية واحدة؛ فمنهجية التعامل مع التراث الديني تختلف عن التراث العلمي، وهكذا.

وأتمنى أن نصل إلى منهجيات واضحة قد تتغير بعد في مرحلة لاحقة، لكن يبقى لها إطار عام، ثم لها متغيرات يمكن بمرور الزمن أن نعيد النظر فيها؛ لأنه كما قيل: التراث - وخصوصًا التراث العلمي - لا يُقرأ مرة واحدة، فكلما أحرزت البشرية تقدمًا علميًّا واضحًا، نعيد قراءة التراث، فنجد فيه أفكارًا ورؤى جديدة تفيد في تصحيح تاريخ العلم.

وأنا أعجب أشد العجب مما قيل في الجلسة الأولى: ما علاقة هذا الذي نتحدث عنه بالعلوم والعلوم المعاصرة ؟ نسينا أن تاريخ العلم هو تاريخ





الأفكار المُصِيبة، ولو لم نعرف هذه الأفكار المصيبة ونبني عليها فلماذا إذن نتحدَّث عن علوم الأوَّلين وغيرهم؟!

كنت أتمنَّى أن يكلِّفَني د. فيصل ببحث في هذا السياق؛ لأنني أجد أن نصيب التراث العلمي ودوره في مستقبل هذه الأمة يكاد يكون غائبًا، طالما لم يتحدث فيه - أو عنه - أحد من أهل الاختصاص، ولكن يكفيني أن أجلس الآن بين مجموعة أعتزُّ بصداقتها وبأُخوَّتها ، أبدأ بالدكتور سيف الدين عبد الفتاح - وهو من الذين تركوا بصمة واضحة في التعامل مع المنهجية بمفاهيمها الدقيقة التي يجب أن نسعى إلى نشرها - ليحدِّثنا عن «مساءلة التراث: المفهوم، المنهاجية، المآلات»، ود. فيصل الحفيان منسِّق برامج معهد المخطوطات العربية، الذي يعرض لنا بحثه بعنوان «التراث: ضبط المصطلح وبناء المفهوم»، ود. معتز الخطيب الذي يحدِّثنا عن «تحولات الوعي بالتراث مفهومًا وتاريخًا».

ونبدأ الآن بالدكتور سيف الدين، فليتفضَّلْ.

*

إن رؤى التأسيس لم يعد يفيد فيها أن نتحدث عنها في بداية كل عمل بحثي أو علمي أو معرفي حيث تطغى معاني الديباجة في تفخيم الألفاظ، أو معاني الزينة لمقتضيات الاستكمال، بل علينا أن نترجم «رؤى التأسيس» إلى حركة بحثية دائبة تترك تأثيرها على مجالات الحياة وتنوعاتها، كما تترك بصماتها على كل مجال معرفي أو بحثي، وإطار ونسق مفاهيمي ومنظومة منهجية. إن استثمار هذه الرؤية في سائر المنتوجات المعرفية، وضمن السياق المعرفي

هي البحث في كل متضمنات وفاعليات التعبير القرآني «صبغة الله»[1].

إن رؤى التأسيس لا بد أن تفرض أفعالًا وأشكالًا وتجليات لهذا التأسيس، تُحرك أصول الوعي كما تدفع إلى مقدمات السعي، والسعي متنوع الحركات والمجالات ومن أهم دوائره على الإطلاق الحياة البحثية والعلمية، إذ يهتم أصحاب هذه التخصصات بوصل الواقع والناس بمجمل أصول فقههم الحضاري ومتطلباته ومقاصده الكلية في عملية النهوض تجديدًا واجتهادًا.

إن تأسيس رؤية كلية في ما يتعلق بالإسلام والمسلمين من اهتمامات معاصرة أو قضايا تراثية ربما يؤدي إلى التمكين من الأصول العقدية الإسلامية والرؤية الحضارية القادرة على التواصل مع كل نتاج هذه الحضارة وما تقدمه الحضارات الأخرى من معارف متنوعة، وذلك في سياق عملية التعارف الحضاري التي تشكل جوهر التواصل الإنساني والعمراني للحضارة الإسلامية[2]، وهو أمر يتعلق بأهمية الفقه الحضاري، وهو المنهج الأسدّ في البحث والعلم والفهم والسلوك، إذ يشكل هذا الفكر منظومة من العناصر:

---

(١) ترتبط فكرة فرض الوقت بفقه الحال من جانب وفقه الواقع من جانب آخر، والملحظ المؤكد أن واجب الوقت يعني جمع الهمم كلها عليه، فالعارف ابن وقته، فإن أضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها، فجميع المصالح إنما تنشأ من الوقت وإن ضيعه لم يستدركه أبدًا. انظر: ابن القيم، الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت، ص ٢٣٦، وانظر أيضًا تأصيلًا لهذه الفكرة وضرورتها: سعيد حوى، كي لا نمضي بعيدًا عن احتياجات العصر، القاهرة: دار السلام، ١٩٨٤، ص ١٤ - ١٥.

(٢) من ذلك انظر: سيف الدين عبد الفتاح، الوقف بين الرؤية الإسلامية الإنسانية وأزمة الدولة القومية، في سيف الدين عبد الفتاح وآخرين، الوقف ودوره في النهوض الحضاري، الدمام، مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة الكتب (٢)، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨.





١ - الاستيعاب الحضاري[1] للقضايا والقيم والأفكار من كل الجوانب بما يؤصل الوعي الحضاري الذي يشكل مقدمة لدقة البحث ورشد التخطيط وسلامة التصرف.

٢ - النظر الحضاري الذي يقوم على الجمع بين الشمولية والدقة والترتيب والانتظام والتحليل والعمق لإمداد البحث النظري والتطبيق العملي بضمانات الصحة والسداد.

٣ - الإدراك الحضاري وهو حصيلة التفاعل الواعي بين الاستيعاب والنظر بحيث يضع القضايا في مقامها ومرتبتها اللازمة من حيث أهميتها ومنزلتها وجدواها.

٤ - السلوك الحضاري؛ وهو إخراج الفقه الحضاري من حيث البحث النظري وتكوين الخبرة والملكة إلى حيز الممارسة والإفادة العملية فرديًّا وجماعيًّا في إطار ينظم العلاقة بين الذاكرة الحضارية والواقع المعاصر واستشراف المستقبل حتى يكون السلوك الحضاري على صواب وسلامة في التفكير والتدبير والتسيير والتغيير والتأثير بما يضمن سداد وجدوى العمل والتطبيق.

وتشكل هذه المنظومة أهم متطلبات الفاعلية الحضارية من خلال إرساء فكر ينهل من تعددية تراثية وفكرية ويعلي قدرة المسلمين فهمًا وممارسة على مواجهة التحديات المعاصرة، وربطًا بالعصر لا انفصامًا عنه ملتمسًا الحكمة بما يُمكِّنه من الإسهام الفعال في تراث الإنسانية ونهضتها وعمرانها.

---

(١) أحمد العماري، نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجًا، الولايات المتحدة الأمريكية: هيرندن - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٠)، ١٩٩٦.

## مساءلة التراث:

من هنا تأتي معالجة مفهوم مساءلة التراث الذي شاع في بعض الكتابات، ومستويات وعناصر هذه المساءلة ضمن سداسية مشتقة من فعل المساءلة (مسألة التراث، مسائل التراث، مسئولية التراث، مساءلة المراجعة، ومساءلة المحاكمة، أسئلة التراث)، ومساءلة التراث على مستوى التعريف والتوصيف والتصنيف والتوظيف، وكذلك على مستوى مساءلة التراث والقراءات المتعلقة به على تنوعها واختلاف مواقفها التراثية؛ وعليه فإن المسألة ليست مساءلة للتراث وحده، ولكنها مساءلة للحياة الثقافية والفكرية والعقلية والمعرفية والحالة الحضارية التي عليها هؤلاء الذين يمتُّون بصلة لهذا التراث. وهو أمر قد يشير إلى منظومة الدواعي والدوافع التي تحرك عناصر هذه المساءلة:

- الدواعي ومنظومة العقل التراثي الحضاري الواجب.
- الدواعي والدوافع للمساءلة.
- الداعي التجديدي والإصلاحي.
- الداعي الإحيائي.
- الداعي المتعلق بالمراجعة وممارسة النقد الذاتي.
- الداعي المتعلق ببناء رؤية إستراتيجية للتراث.
- الداعي المتعلق بالحفاظ على الهوية والذاكرة الحضارية (الوعي التراثي)، (مكانة التراث)[1].

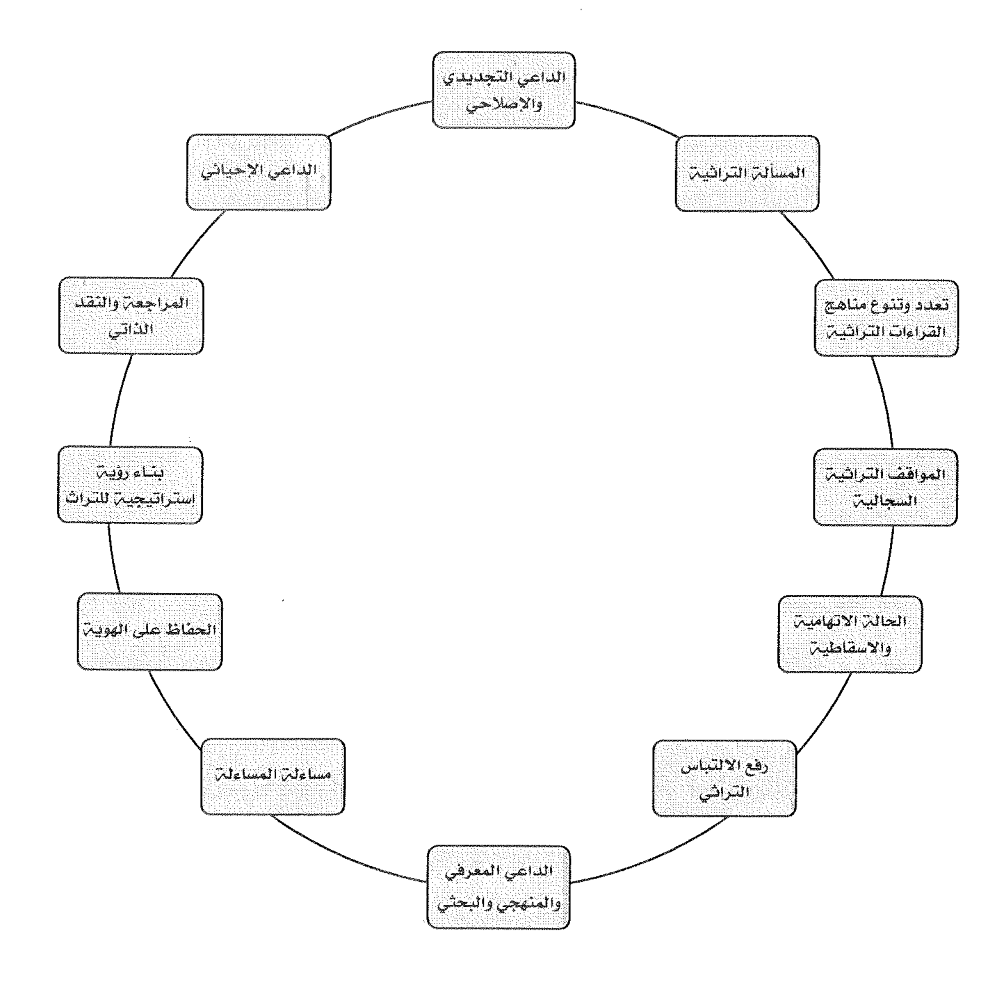
(١) جمال عليان، الحفاظ على التراث الثقافي: نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته، عالم المعرفة، ٣٢٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر، ٢٠٠٥م.





- الداعي المعرفي والبحث المنهجي المتعلق بالظاهرة والمسألة التراثية.
- الداعي المتعلق بترشيد الحالة الاتهامية (المحاكمة).
- الداعي المتعلق برفع الالتباس التراثي والحالة الإسقاطية (تحميل التراث).

### الدواعي والضرورات للمساءلة التراثية



إنها مساءلة اتسع نطاقها؛ لأن الأمر على وفق هذه الرؤية يتأسس على أن الإستراتيجية التراثية تستأهل منا أن نفكر تفكيرًا إستراتيجيًّا حضاريًّا يتعرف على المسألة التراثية بكل مكوناتها؛ المحتوى والقارئ، والمتلقي، وبالظاهرة التراثية بكل مقوماتها وتفاعلاتها؛ فالظاهرة التراثية هي واحدة من أهم الظواهر المعقدة، وهو أمر لا نظن أن التوجهات العلمية في حداثتها في مقام نظرية المعرفة ونظريات العلم قد تجاهلته، بل بدت تلامسه ولو بالمس الخفيف في إطار أعمال معرفية لنقد ما يُسمى بالعقل المعتاد، والعقل الأعمى، وظهور المداخل إلى الفكر المركب، من خلال الكشف عن العناصر الفارقة والمداخل الكاشفة.

ها هو إدجار موران العالِم متعدد الاهتمامات والمهتم بحقائق الإبستمولوجيا يحيلنا إلى مراجعة «النظر المعتاد» الذي صار الباحث أسيرًا له، هذا الأسر المعرفي والمنهجي دفع - من أقرب طريق - إلى «هيمنة منظومة التبسيط أنطولوجيًّا ومنطقيًّا وإبستمولوجيًّا وأنثربولوجيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا.. تأسست هذه المنظومة على كيانات مغلقة مثل الماهية والسببية الخطية و(الصلبة) والذات والموضوع»، ومنهجيًّا قامت هذه المنظومة على منهجية علمية «اختزالية» و«كمية»، فهي اختزالية ما دام يتوجب الوصول إلى الوحدات الأولية غير القابلة للتفكيك ووحداتها القابلة للضبط بشكل واضح ومتمايز. وهي ذات نزعة كمية ما دام أنه بإمكان هذه الوحدات أن تصلح كأساس لجميع الحسابات».. إن أكبر خطر شكلته منظومة التبسيط وما زالت تشكله هي أنها تحاول فهم العالم - ذلك المجموع الهائل من المركبات الدينامية والمعقدة والمفتوحة والمتحولة كما تقدمه لنا العلوم والإبستمولوجيات المعاصرة - بأدوات الإبستمولوجيا





التقليدية، إبستمولوجيا القرن التاسع عشر؛ إبستمولوجيا الاختزال والتبسيط والثبات والوضع وحجب تعقد العالم»[1].

إننا هنا أمام معانٍ تتحكم بها الألفاظ والكلمات المستخدمة، فالظواهر تعلقت بدراسة الظاهر المتراتب، المتكرر، المطرد، الثابت، المستقر، المستمر، وأغفلت هذه الرؤية حقيقة كلية؛ الظاهر حينما يُبين ويؤثِّر على ظواهر، والظاهر حينما يستر أهم العناصر الكائنة والكامنة في قلب الظواهر، وتهمل هذه الخطة أن المعاصرة قد تشكل حجابًا على الرؤية، والعادة قد تطمسها، والأعراف السائدة قد تخفيها كما تخفينا من مبادرات منهجية.

شبكة التراث وعناصره وإشكالاته خير نموذج لما أشرنا إليه من مأزق منهجي وحَرَج بحثي، تبدو أسئلة التراث وما يتعلق بها من إشكاليات الهوية وغيرها بسيطة في ألفاظها وفي تركيباتها اللغوية، ولكنها لا تزال في حاجة إلى دراسات متأنية فاحصة لا تتوقف عند شطآن الظاهرة بأساليب منهاجية معتادة، بل هي في حاجة إلى الغوص للحصول على لآلئ صغيرة في حجمها، منفردة في حدوثها، ولكنها عالية في قيمتها... إن هذه الأسئلة البسيطة ما زالت في حاجة لأن يُتلمس بصددها إجابات معقدة.

إن حيرة الباحث هي نفس ما يشير إليه موران: «.. يحق لنا أن نطلب من الفكر أن يزيل الغشاوات والعتمات، وأن ينظم الواقع، وأن يكشف عن القوانين التي تحكمه. لا يمكن لكلمة تعقيد إلا أن تعبر عن حيرتنا وارتباكنا وعجزنا عن أن نحدد الأشياء بشكل بسيط، وأن نسميها بوضوح وأن نرتب

(١) انظر في هذا المقام إدجار موران، الفكر المستقبل: مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد التصوار ومنير الحجوجي (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٤)، انظر التقديم ص ٥-٨.

أفكارنا. بالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما تمثل المعرفة العلمية لمدة طويلة ولا يزال هذا التمثل مستمرًا حتى الآن، كون مهمتها هي تبديد التعقيد الظاهر «للظواهر» من أجل الكشف عن النظام البسيط الذي تخضع له، لكن إذا تبين أن الصيغ المبسطة للمعرفة تشوه أكثر مما تعبر عن الوقائع أو الظواهر التي تعرض لها، وإذا أصبح من البديهي أنها تنتج العمى أكثر مما تسهم في التوضيح، إذ ذاك تبرز المشكلة التالية: كيف ننظر إلى التعقيد بكيفية غير تبسيطية؟..»[1].

إنه التعقيد الذي يربط بين الظاهرة ومجالها وما يطرحه ذلك من أسئلة غاية في البساطة من حيث صياغتها، غاية في التعقيد من حيث الإجابة عنها.

### في مفهوم المساءلة:

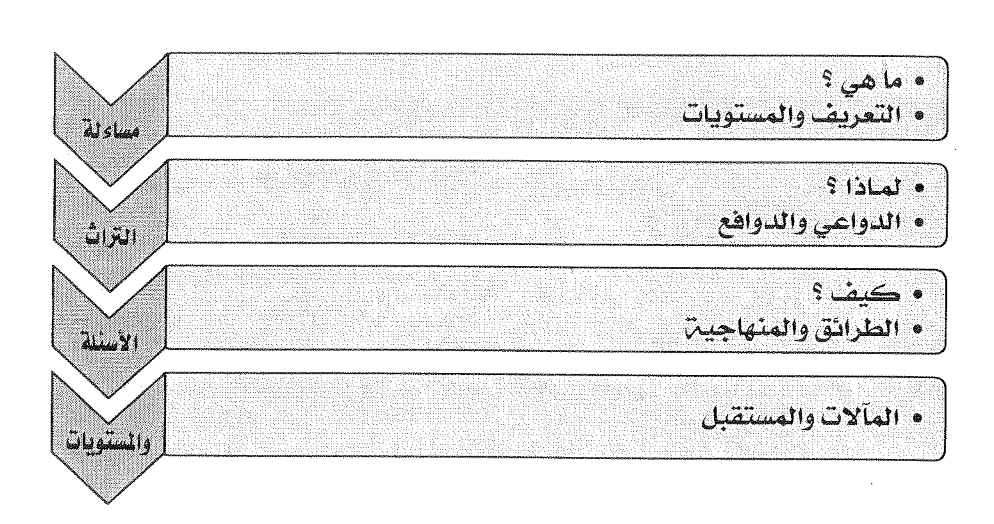
المساءلة سؤال وأسئلة، مسائل ومناهج، مسئولية والتزام، قراءة ومراجعة، بصيرة وليست اتهامًا أو محاكمة، والمساءلة ليست إسقاطًا من الحاضر على الماضي، أو من الماضي على الحاضر، فإن ذلك خروج على حد المنهج والمنهاجية، ولكن الأمر في نطاق العبرة والاستفادة يجب أن يتمثل قراءة الاستثمار لا الإهـدار.

المسـاءلة هي النظـر إلى التراث باعتباره أول مداخل بنـاء الرؤية الإستراتيجية للحفاظ على الذاكرة، والتمكين للهوية، والإحياء والنهوض. (هكذا يجب النظر إلى مسألة التراث والتساؤل حوله) والنظر إلى العملية التراثية بصفتها أطرافًا وتفاعلات وعلاقات، أصولًا وأسسًا ومتغيرات، ماضيًا وحاضرًا ومآلات ضمن رؤية مستقبلية استشرافية كلية وحضارية.

(١) انظر في هذه الفكرة المهمة إدجار موران، المرجع السابق، في الفصل الأول: العقل الأعمى، ص١٣ وما بعدها.








### أصول التعامل مع التراث ضمن إستراتيجية منهاجية

**الأصول المرجعية: كيف نتعامل مع القرآن ؟**
**كيف نتعامل مع السُّنَّة ؟**

**كيف نتعامل مع التراث الإنساني ؟** | **كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ؟**

**بناء النظام المعرفي الإسلامي** | **بناء المنهجية في الرؤية الإسلامية والاستفادة من المنهاجيات المتاحة** | **منهج التعامل مع الواقع**

من خلال هذه الرؤية المهمة فإننا نزكي امتداد مساحات السعة الدلالية لمفهوم المساءلة ونجد لكل مستوى من مستوياتها مساحة من الشرعية في الطرح والتكامل فيما بينها والجدل فيما حولها:

المساءلة : ومسألة التراث

ومسائل تراثية

ومساءلة ومراجعة

ومساءلة ومحاكمة

والمسئولية

هذه السداسية منظومة متكاملة الأعمال، مفهوم المساءلة التراثية بأركان مهمة، ومنهجية علمية، وأدوات متمِّمة، ومقاصد بينيَّة محكمة.

| نحو | إستراتيجية لمساءلة | التراث |
|---|---|---|
| مسألة التراث | المسائل التراثية | المسئولية تجاه التراث |
| خريطة الأسئلة والتراث | المساءلة الاتهامية والمحاكمة التراثية | المساءلة والمراجعة التراثية |

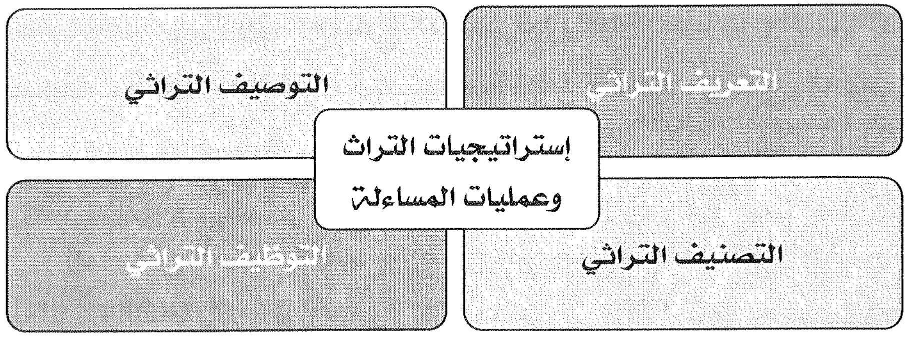
وهي تتعلق بإستراتيجيات[1] التراث في أركانه الأربعة وما يتعلق به من عمليات مساءلة.

(١) عبد الفتاح أحمد يوسف، إستراتيجيات القراءة في النقد الثقافي: نحو وعي نقدي بقراءة ثقافية للنص، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١، المجلد ٣٦، يوليو سبتمبر ٢٠٠٧. ص ١٦٣، وما بعدها.





## التعريف والتوصيف والتصنيف والتوظيف




إنها مساءلات حول تعريف التراث ما يدخل فيه وما يخرج منه وتأثير ذلك على منهاجية تناول التراث والتعامل معه.

إنها مساءلات توصيف التراث بالأوصاف القادحة أو المادحة، وكأن الأوصاف تطلق هكذا بالجملة، ولا تدور مع نفع الإنسان والإنسانية، والقدرة على الحكم ووزن التراث بدقة وحكمة.

إن توزيع الأوصاف جزافًا على التراث لم يكن إلا ضمن عملية عقلية المساجلة الفكرية والتي لم تكن المساجلة التراثية إلا واحدة من معاركها وميادينها، وهي في النهاية لم يكن لها من ضحية إلا اغتيال العقل كما ذكر أستاذنا الدكتور برهان غليون.

إنها مساءلات تصنيف التراث التي أهدرت قراءات الاستثمار الواجبة والخروج من دائرة قراءات الاجترار والافتخار، إنها فقط ستدلُّ على إمكانية مدخل واحد لو فعلت لكان له من الآثار الإيجابية الدافقة والدافعة والفائقة.

إن التصنيفات الحابسة والمحبوسة لعبت دورًا سلبيًّا في عدم تحريك خريطة العلوم واستيعاب المعطيات الجديدة على الرغم من أن نسق المعرفة

الإسلامية[1] نسقًا مفتوحًا إحسانيًّا فياضًا يملك القابلية للعطاء والفيضان بخير النعم بما يتوافق مع تنوُّع الأمم وتعدُّد التخصصات والهمم، إن تصنيفات العطاء والفيض غير تصنيفات الحبس والسجن وحصار العلوم.

### التوظيف وما أدراك ما التوظيف؟

إن جعل التراث محنطًا يعرض ضمن معارض تدلُّ على الحضارة الغابرة والثقافة التي توارت ولم يبق لها من أثر إلا الحجر يعكس رؤية حجرية للتراث لا تترك مجالًا للتعرف على تواصل البشر في حركة التراث؛ التراث الحي فينا ولنا وبنا. التراث إذن بين القراءة الغابرة وإحسان القراءة، وكذا فإنه بين حفظين: حفظ التجميد وحفظ التجديد، ذلك أن القراءة الحجرية مارست عملها في القراءة بإلقاء الحجارة على البناء التراثي لتنال منه، ولم تتعرف على أصول القراءات العالمة والفاعلة، ومن هنا لا بد أن تقترن المساءلة التراثية بالتعرف على ما هو التراث وما هي المعاصرة، ومن ثم لنا أن نتساءل عن ما علاقة التراث بالحداثة؟

المساءلة التراثية لا بد أن تقترن بمقدمات أربع تفهم بميزان الحكمة:

**المقدمة الأولى** : الذاكرة الحضارية[2] الممتدة.

**المقدمة الثانية** : قراءة التراث عبر الحداثة، وقراءة الحداثة عبر التراث.

**المقدمة الثالثة** : قراءات قد تشير إلى التحيز القافل والتحيز الناقل.

---

(١) عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

(٢) يان أسمن، الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، المشروع القومي للترجمة (٤٨٦)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.

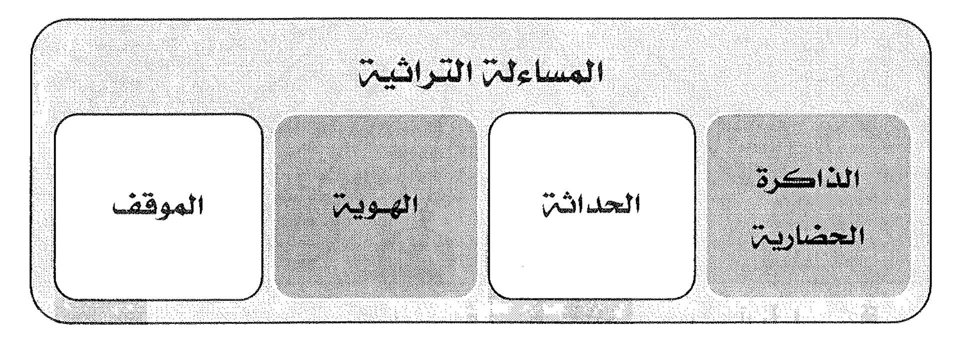




**المقدمة الرابعة**: القراءة البصيرة في إطار الجدل الفكري القائم على ميزان النفع والحكمة، والتي نؤكد أنها الأصل الذي يجمع بين التراث والعصر من دون افتعال أو اعتساف أو تحكيم لأحدهما في الآخر، إن علم الموازين الحضارية ليس الميزان (القباني) ولكنه ميزان (الذهب) الحساس لأن الخطأ فيه خلل في الحضارة، وخطيئة في حق البشر، وخطأ في حق الإنسانية بموازين الفطرة النافعة والحكمة السامية.

إن الموقف المركب والمعقد هو النافي لحادي التبسيط والاختزال، لا يقف عند حدود التجني أو التبني للتراث أو العصر، بل يقف في موقف الباحث البصير والموقف المستنير في العلاقة بين الواجب والواقع مقوِّمًا ومقدِّمًا، يعطي الواجب حقَّه من الواقع، ويعطي الواقع حقَّه من الواجب، وإلا ظَلَّا مفترقَين منفصلَين منفصمَين هذا الفصام النكد ﴿ وَٱلۡبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخۡرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخۡرُجُ إِلَّا نَكِدٗاۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَشۡكُرُونَ ٥٨ ﴾ [الأعراف: ٥٨].

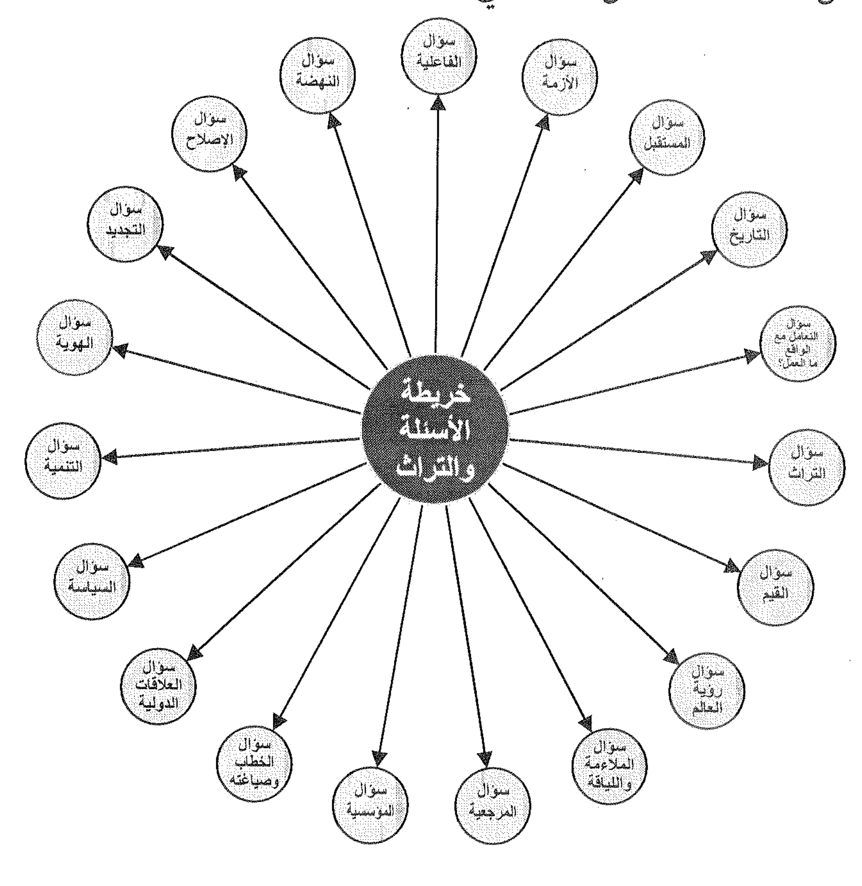
### المساءلة التراثية: خريطة سؤال على أي أرض نقف؟




الموقف لا بد أن يتحرك على قاعدة من أصل الهوية، على فهم بصير وقدير لها؛ مفاده السؤال المحوري: على أي أرض نقف؟

وضمن متوالية أسئلة مهمة تراعي ليس صياغة السؤال الصحيح فقط، بل ترتيبه، وهي أمور ستحقق كل العناصر التي تشكل موقف الحكمة النافي لكل حالات التعامل التراثي بالفسخ أو المسخ أو النسخ.

إن خريطة الأسئلة[1] مسكونة بالتراث بشكل مباشر أو غير مباشر؛ حيث سنجد التراث حاضرًا بقوة التأثير والفعل، أو بالهاجس الملِح الذي لا يمكن تجاوزه أو التغافل والتغاضي عنه أو القفز عليه.



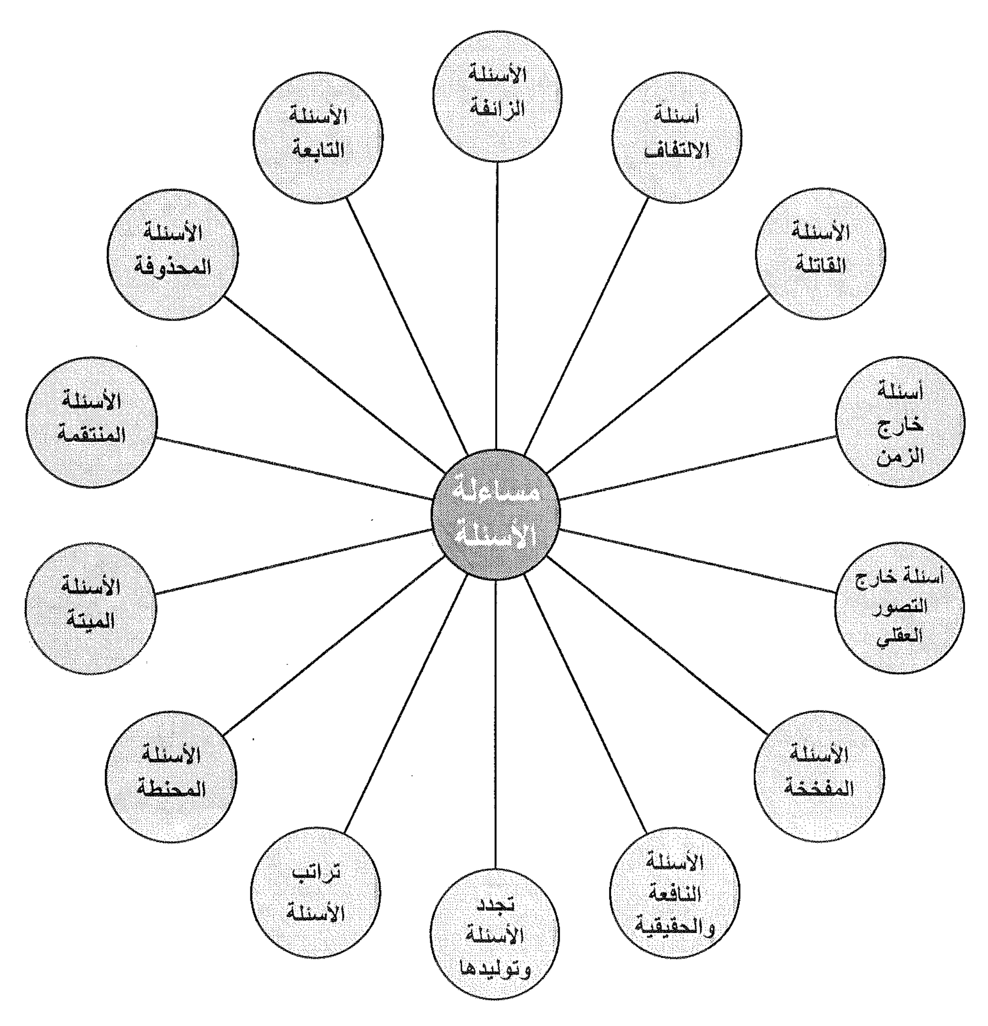

(١) محسن خضر، أسئلة الثقافة العربية: في منعطف القرن الحادي والعشرين، المغرب، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٩.





هذه الأسئلة المسكونة بالتراث يجب أن تتحرك صوب الأسئلة العامرة؛ عمارة التراث، وعمارة الأكوان، وعمارة الإنسان، في الجمع بين قراءتين ومسالك متنوعة، فتعدد المسالك راحة للسالك.

لماذا لا يكون التراث هو ذلك الأمر الذي يحل سهلًا ميسَّرًا مرحبًا به، لا مرهقًا يجعل من أمرنا رهقًا؟، فيحل على هذه الأسئلة، فيحل عقدتها (حلول الحل) (لا حلول التعقيد والتأزيم).



إنَّ إكرام التراث إنْ حلَّ علينا هو جزء لا يتجزأ من تحمُّل إقامته وكرم وفادته، وإن حال التراث في دراسته ومدارسته ومساءلته، قد يكون التراث في طريقه إلينا مرَّ بباب الأفكار المنتقمة، لأننا اتخذناه من باب الأفكار المخذولة المتروكة المغبونة.

إن التخيُّر الاصطفائي لا بد أن نختار فيه الأفكار الحية عوضًا عن الأفكار الميتة، وننتقل من الأفكار الجامدة الخامدة إلى الأفكار المتفاعلة الفاعلة، والأفكار التي تؤدي لحراسة التخلف لا الدافعة إلى الحركة والنهوض، والأفكار الرافعة لحركة التقدم الإنساني لا الأفكار الهابطة به إلى أسفل سافلين ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝٦ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ۝٧ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ۝٨ ﴾ [التين: ٤-٨] بلى وأنا على ذلك لمن الشاهدين.

تصفح الأسئلة على تعددها وتنوعها وعلى إضافتها ستجدها مسكونة بالتراث شئنا أم أبينا كقدرة للتعامل مع الواقع والعصر سواء بسواء.. هذا التصفح والقراءة من جملة فعل القراءة الحضارية للإنسان الذي طغى واستغنى عن العالمين، فتأثر واغتنى، لا الإنسان الذي استغنى بخلق الله فأخذ وأعطى ﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ۝١٢٦ ﴾ [طه: ١٢٦].

ومن هنا يمكننا الإشارة إلى قواعد منهج النقد التي تجعلنا نعده إستراتيجية في التفكير وفي التعامل مع مثل هذه القضايا:

- منهج المقارنة وإدراك الاختلاف والتنوع.
- منهجية في بناء المعرفة وتنميتها المعتمدة على المساءلة والشك والحيْرة.





- إفضاء المساءلة إلى المحاكمة.
- إفضاء المساءلة إلى المنهجية.
- اكتساب الأدوات المنهجية كمساءلة التاريخ.

**- المساءلة:**

- ممَّن؟
- ولمن؟
- لماذا؟ وكيف؟
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم.
- التعامل مع التراث بوعي تاريخي.
- التعامل مع التراث بمنظار نقدي.
- من المسائل ومن المسئول؟
- فعل القراءة الاستهلاكي.
- استهلاك النتائج المترتبة على قراءة الآخرين.
- قراءة التعامل لا المساءلة... القراءة النقدية الشاملة للتراث، والفطنة للتحيزات ناقلة أو قافلة.

**تحول المساءلة** إلى مساجلة ومغالبة.

إلى محاكمة.

إلى محاججة (عمل منهجي - مراجعة).

إلى مساومة.

إلى مهاترة.

إلى مغامرة.

إلى مخاطرة.

إلى مؤامرة.

إلى مزاحمة.

واستبدال تلك القراءات العليلة الكليلة بقراءة منهجية نماذجية أمر لا يحتمل التأجيل:

- الرؤية التراثية جزء لا يتجزأ من رؤية العالم في إطار النظر للمفاهيم الحضارية الكبرى التي تشكل مفاصل أي بناء حضاري.
- الإطار المفاهيمي للتراث والتعامل معه، خرائط المفاهيم التراثية وإمكانات تفعيلها وتشغيلها، وما يطرحه ذلك من إشكاليات المعجم التراثي، واللغة الوسيطة، والمفاهيم ذات الطبيعة المنهجية للتعامل مع التراث.
- الإطار التحليلي للتراث بين خرائط التحليل وأدواته ومستوياته من جهة، وقدرات التحليل فيما يتعلق بالذاكرة الحضارية وإمكانات تحليلها من جهة أخرى، إشارة إلى رأس المال الرمزي والديني والفكري؛ إذ كلها رؤوس أموال وجب استثمارها من كل طريق بصفتها من القيم المضافة غير القابلة للإهدار أو التبديد.

ويدخل في هذا مداخل تحليل الخطاب التراثي من جملة أبنية الخطاب المستحقة للتحليل من جهة، والتوظيف من جهة أخرى. وكذلك الإمكانات المنهجية لتحليل النصوص الحضارية خاصة الحرة منها التي تسهم في عمليات البناء والنهوض والإحياء.

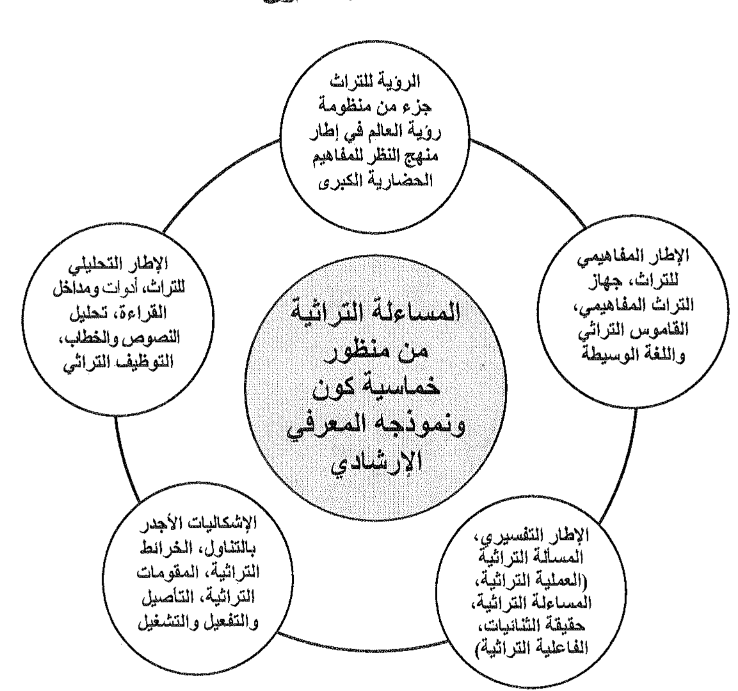




ويترافق مع عملية التحليل عمليات التفسير للمادة التراثية ومكوناتها ومكنوناتها، المسألة التراثية لا تنفصل بحال عن المساءلة المنهجية العادلة للتراث، والعملية التراثية ترتبط بالفهم المتعمق للبناء التراثي وقدراته على العطاء الفياض المتجدد، وهذا كله مقدمات واجبة للفاعلية التراثية في حركة بحثية دائبة للإحياء والتجديد.

وتكتمل هذه الخماسية المطروحة في نموذج كون المعرفي بالإشكالات الأجدر بالتناول ضمن منظومة معايير واضحة تجعل أولويات التعامل التراثي - من خرائط ومناهج وأدوات وآليات ومقاصد هادفة للإحياء والتجديد في التراث وبه وله - رأس مال فكري يجب استثماره.

**مساءلة كون**



وتتكامل مع ذلك منظومة من نظام المساءلة يجب ألا تهمل أو تغفل أو تؤجل تحت أي دعوى أو مسوِّغ:

- مساءلة المقولات التراثية.
- المساءلة الزمنية (الماضي/ الحاضر/ المستقبل).
- القراءة النماذجية: معرفية، تاريخية، مفاهيمية، نظمية، حركية، فكرية.
- المسألة التراثية والمساءلة الإصلاحية.

التأويل إذن بمعزل عن دراسة التاريخ، التأويل دراسة ذاتية عصرية، إننا نسائل النصوص لنعرف مدى قدرتها على التحدث إلينا[1].

قدرة النص لا تعني اختفاء المناقب بلا حساب، أحرى بنا أن نتذكر أن الأمر هو إثارة سؤال، لا تقرير جواب يُختار، إنه حرٌّ في أذهاننا من خلال تساؤلنا الذي لا ينتهي. نحن نصنع النص بعقولنا واهتمامنا، نريد أن نحب تراثنا حبًّا بصيرًا، لا حبًّا هشًّا ساذجًا، وأن نسائل تراثنا مساءلة الناقد البصير المحب المعايش، على أن إكبار النص لا علاقة له بفكرة المدح، الإكبار الحق هو المشاركة في التساؤل، ليس هناك نص جيد ونص رديء، هناك فحسب قراءة جيدة وقراءة رديئة، لتحاول باستمرار هذه القراءة العطاء. إن عطاءنا للنص ليس خيانة له. إنه فنٌّ إقامته من أجلنا، من أجل عافيتنا ومستقبلنا وقضايانا[2].

النص صوت إنسان يحدثك من الماضي، ويأخذ مكانه بجانبك في هذا الزمان. هناك نصوص كثيرة كتبت بأساليب لا تشبه أساليبنا في التفكير الآن، لكن أساليبنا المعاصرة لا تستبعدها. إننا نستطيع أن نجعل من نصوص

(١) محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٢، المجلد ٣٣، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٤م، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.





النثر العربي أداة لمحاورة هذه الأساليب، لا خير في قراءة لا تمكنني من الشعور بالمسافة الملائمة بيني وبين العصر أيضًا.

كل حديث يحتاج إلى أن ينزل عن حداثته من أجل أن يتحدث إلى القديم، وأن يتحدث القديم إليه، وكل قديم يحتاج إلى أن يتمسك بقدر من قِدمه لكي يناوئ الحديث[1].

حذار من إقامة النعرات بيننا وبين التراث. النعرة تعشق التعصب والحذف والإنكار وضيق الأفق.. مدخل نظام الكلمات في التمكين لفكرة السؤال. إهمال ذلك خسارة فادحة[2].

إن النصوص لا تعطي بعض ما تملك إلا إذا أعطيتها كل ما تملك[3].

الغرب يكتب المتن ونحن نكتب الحواشي عليه، صحيح أن البعض انتقد المدرسة التراثية التي جعلت كل همها وعملها كتابة الشرح على المتون، إلا أنها كانت في النهاية شرحًا على متوننا، ولكن الشروح الجديدة لم تكن إلا شرحًا لمتون غيرنا.

**- متطلبات القراءة الواعية:**

وهنا لا يمكننا إلا الحديث عن متطلبات القراءة الواعية للتراث، وهي لا تتم[4] إلا بالتعرف على:

(١) المرجع السابق، ص٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٠.

(٤) في ظل القراءة الواعية للتراث انظر: عبد المجيد النجار، مبادئ أساسية في تقويم التراث، ضمن ندوة «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي»، المغرب - فارس: معهد الدراسات المصطلحية - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠، من ص٢٦٧-٢٧٩، انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، د.ت، مواضع متفرقة.

١ – الأصول المنهجية والمبادئ النظرية الأساسية (الرؤية البصيرة).

٢ – المبادئ العملية المتعلقة بالتراث (التوظيف التراثي).

والقراءة الواعية يجب تحصينها من النقائص ومن النقائض (التقويم والمراجعة المستمرة) على حد سواء:

أما عن النقائص فتكمن في النظرة التجزيئية للتراث والنزعة المضمونية، أما النقائض فتكمن في الآليات الاستهلاكية كما يحددها د. طه عبد الرحمن (سواء اتخذت آليات عقلانية، أو آليات أيديولوجية). وفي كل الأحوال فهي نقائض غالبًا ما تتحول إلى نقائص ﴿ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا ﴾ [النحل: ٩٢].

والقراءة الواعية يجب أن تستند في الأساس إلى مكانة عدل في التعامل مع التراث من مثل:

- تحرير المنزلة الدينية للتراث، بما ينفي الإلزامية الدينية اتباعًا وتقليدًا ودخوله في جانب الإباحة والتخيير وما يترتب على ذلك من موقف الدرس المتخير (الاصطفاء) لا موقف التقليد الملتزم ضمن مبدأين متكاملين أحدهما سالب والآخر موجب.
- مبدأ الاحترام النافي للاستهتار.
- التخير النافي للتقليد الملزم.
- هذا التحرير للمنزلة الدينية للتراث يمهد الطريق لالتزام منهجي يبسطه للنظر والدرس كمرحلة أولى ضرورية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعله محلًا للانتخاب والتخير لما هو نافع منه من غير وجوب ديني للالتزام.





- تأريخ التراث مبدأ مهم ضمن منظومة القراءة الواعية في التوظيف والتقويم في سياق يربط بين الاجتهاد ليعبر التراثي في الفهم والتطبيق بالأسباب التي أفضت إليه من الظروف الحياتية.
- ثم يأتي الضلع الرابع ليعبر عن شمولية التداول، أعني امتداد مساحة التراث وخرائط مصادره، هذا الامتداد الذي يفرض شمولية التناول والتعامل والتداول، وإحياء التراث ضمن نظر إحيائي لابد أن يكون مشمولًا بكامل مساحاته وتنوعاته بالرعاية والقدرة على التوظيف ضمن عملية ترقية الحياة، والفهم الأعمق لما يستجدُّ فيها دون إقصاء أو إلغاء.

**- مساءلة المسائل:**

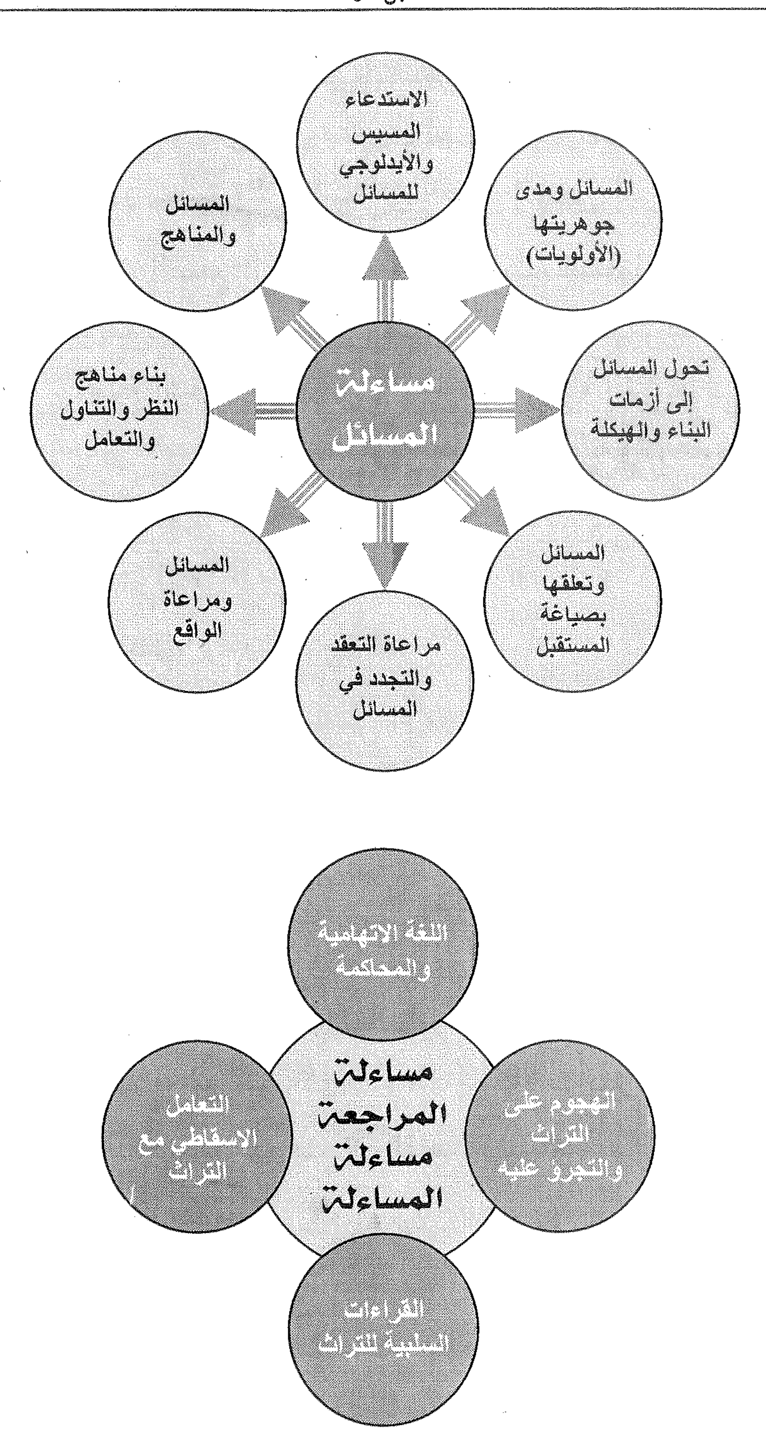
تبدو فكرة الغلبة الحضارية من الأفكار ذات الخطورة حيث تشكل الغلبة ميزانًا للحق، وتحدث الآثار والمواقف المترتبة على الحالة النفسية الجماعية في العلاقة بين الغالب والمغلوب، وهو ما يرتب مواقف بالنسبة للتراث، وتشكل هذه المقولة تفسيرًا لا يمكن بحال تخطيه أو القفز عليه؛ «المغلوب مولع بتقليد الغالب في عوائده وزِيِّه ونِحْلته وسائر أحواله» على وفق هذه القاعدة كيف يتصرف الغالب والمغلوب في المسألة التراثية عنده وعندنا ضمن علاقة غير سويَّة؟ إذن تحدث إشكالات كبيرة:

المساءلة المقاصدية للتراث + الفاعلية التراثية + المآلات المتعلقة بالمساءلة التراثية..

التراث وإشكالية الهوية.

المساءلة التراثية والمساجلة التراثية.

المرجعية، الشرعية، الدافعية، الرافعية، التجديدية، الفاعلية.








**مسئولية المساءلة:**

- المساءلة ليست بموقف ابتدائي بالنظر إلى التراث في سياق الدونية الثقافية.
- الأحكام المسبقة والنظر الأيديولوجي المسيَّس.
- ليست اتهامًا ومحاكمة للتراث بقدر ما يعد عملًا منهاجيًّا، قابلًا للاستثمار والتوظيف.
- المساءلة بصفتها عمـلًا مستمرًّا في صياغة التراث وفي التعـرف على خرائطه المعرفية والفكرية.
- التعامل معه ومنهجية التعامل معه في القراءة وتحليل النصوص.
- عمليات التقويم والتوظيف.
- المآلات التراثية الحاضنة للعملية التراثية القادرة على تضمين الفاعلية التراثية ضمن إستراتيجية مستقبلية للرقي والنهوض.
- النصوص الحضارية والنصوص الحرة.
- النصوص الحضارية والقدرة على قراءتها وتوظيفها ضمن إستراتيجية لقراءة النصوص التراثية، وذلك في إطار النصوص الحرة التي تشكل على امتداد التراث وصلات ذات سند حضاري خرجت من رحم الأمة ومخاضها، بحيث تشكل هذه النصوص الحرة حفزًا لعملية النهوض، ودفعًا لعمليات الإنماء والارتقاء.

**مسئولية المساءلة**

**المساءلة مسئولية**

| مسئولية | المساءلة مسئولية | المساءلة |
| --- | --- | --- |
| المساءلة ليست موقفا دونيا من التراث | المساءلة ليست أحكاما مسبقة | المساءلة ليست محاكمة أو اتهاما |
| نقد التعامل التراثي من خلال التحليل وقراءة النصوص | النقد التراثي ضمن موازين مرجعية | نفي قراءة التخليط بين المصادر المرجعية والمصادر التراثية التي تمثل اجتهادا بشريا |
| | دور التراث في إستراتيجية النهوض الحضاري | |

**متى تكون ظاهرة المساءلة صحية ؟**

في إطار التعامل المنهجي مع التراث لا بد من مراعاة القواعد التالية:

١ – التراث الإسلامي تراث بشري قابل للاجتهاد والتجديد[١] وهو غير معصوم.

٢ – المنهاجية النقدية بصفتها إستراتيجية في التعامل التراثي.

(١) طه جابر العلواني، نحو التجديد والاجتهاد: مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، دار تنوير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.





٣– المنهاجية المقارنة ضمن عمليات التعامل مع الاختلاف والتنوع، فالمقارنة أصلح سبيل لهذا الامتداد التراثي الإسلامي والإنساني.

٤ – ضرورات اكتساب الأدوات المنهجية لمساءلة التاريخ.

٥– إفضاء المساءلة لحالة منهجية متراكمة لا إقصائها إلى حالة من الاتهام والمحاكمة في إطار ناف للتراث.

٦ – تعدُّ مناهج النظر ومناهج التعامل ومناهج التناول ومناهج تكوين الباحث مقدمات أساسية للمقاربة التراثية الواعية والبصيرة ضمن منهجية تستشرف إحسان القراءة، لا قراءة الإهدار، سواء إهدار التراث وكيانه، أو إهدار التراث لطاقته وإمكاناته.

٧– منهاجية التغيير والتجديد (العمراني) والتجديد الثقافي والفكري في إطار بناء إستراتيجية للنهوض الحضاري.

٨– التراث ضمن مشروع تأسيس للنهوض الحضاري وضمن عمليات بناء الهوية ضمن عناصر الذاكرة الحضارية الجماعية الممتدة.

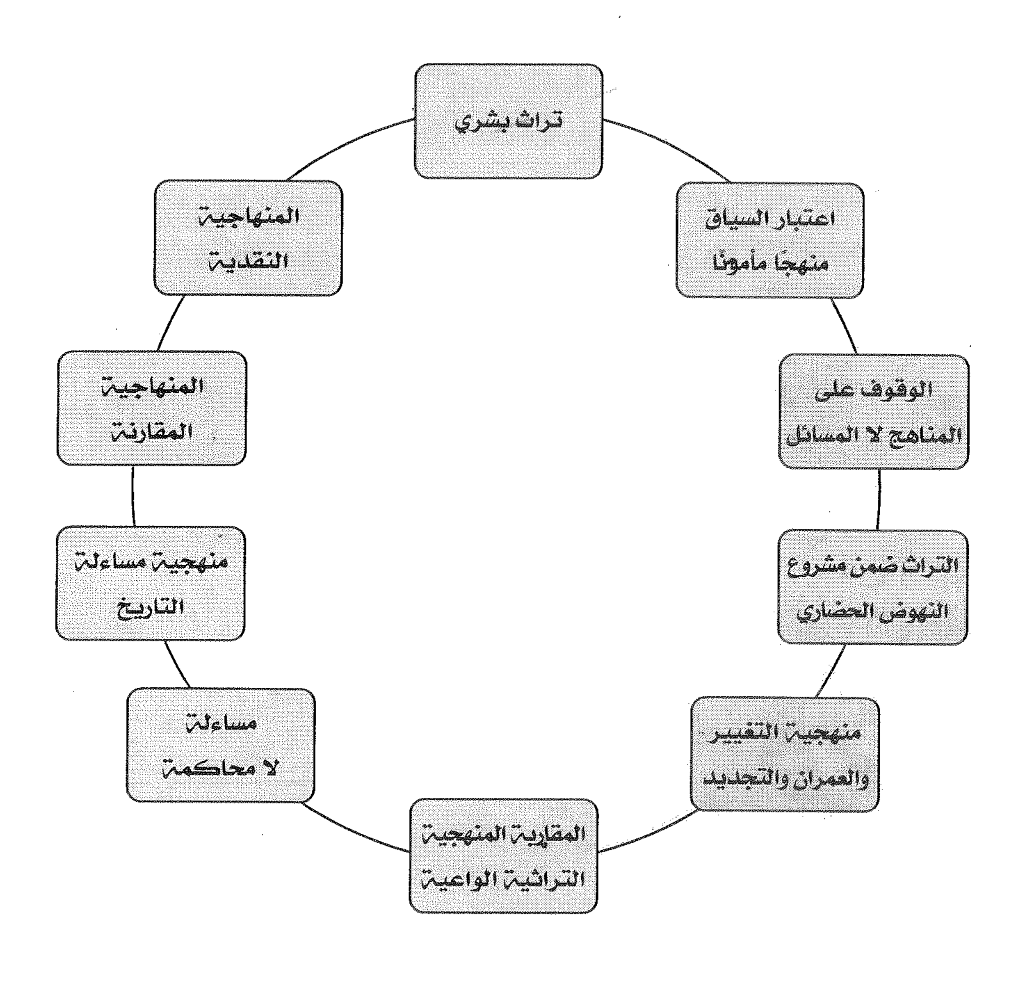
٩ – الوقوف على المناهج، لا المسائل في إطار الساحة التراثية.

١٠– اعتبار السياق[١] منهجًا مأمونًا في إطار عمليات التفعيل والتوظيف.

(١) ندوة: أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، ندوة علمية دولية نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء في الفترة من ٢٦ – ٢٨ يونيو ٢٠٠٧م، المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

## المسألة التراثية

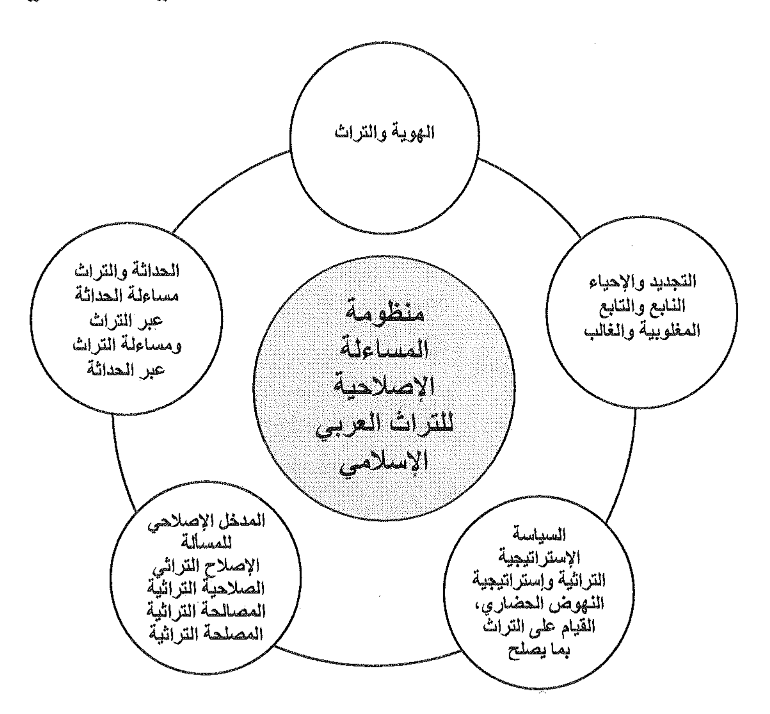
## متى تكون المساءلة ظاهرة صحية ؟








## منظومة المساءلة الإصلاحية للتراث العربي الإسلامي




### مآلات المساءلة:

١ - الترشيد المنهجي للتعامل مع التراث (التوازن بين الإهانة والتقديس).
٢ - الوعي التراثي: الثقافة والتثقيف للخروج من التجني البحثي إلى التحليل العلمي والمنهجي.
٣ - إحسان القراءة التراثية والتدريب عليها.
٤ - جودة التوظيف التراثي.
٥ - الحضور الإيجابي الفعال للتراث (رافعة حضارية - النهوض).
٦ - الاصطفاء التراثي (الاستدعاء التراثي).
٧ - تجديد الخطاب العربي الإسلامي.
٨ - بناء الإستراتيجية التراثية للتعامل المستقبلي.

٩ - إنهاء الحروب التراثية وعمليات التفاني ومذبحة التراث.

١٠ - حل إشكالية العلاقة بين التراث وتحريك الواقع (الفعالية التراثية).

١١ - الاستثمار التراثي وتحويل الإمكانات التراثية لقدراتٍ للنهوض والعمران.

١٢ - إحياء المفاهيم الدافعة للعمران، الرافعة للنهضة الدافقة للحياة، المؤسِّسة للفاعلية (قاموس النهوض الحضاري).

١٣ - تأسيس أصول مرجعية معيارية (الميزان التراثي).

١٤ - التراث وإعادة تشكيل العقل المسلم وثقافة الأدمغة المفخخة[1].

١٥ - الخروج من حال المساجلة بالتراث وفيه وله إلى حال المساءلة المنهجية البصيرة.

١٦ - الحضور الإنساني للتراث الإسلامي.

١٧ - الإحالة التراثية ومناهج التحليل والقراءة الرصينة.

١٨ - ميزان الأولويات التراثية.

١٩ - الإسناد التراثي والرحم الحضاري؛ ضمن عمليات الإسناد الحضاري الممتد والمتواصل (الذاكرة الحضارية)

٢٠ - التراث: المساحة والمساحة المعروفة والمتعارف عليها من التراث وضرورة رسم الخرائط التراثية ضمن التعامل مع المجالات المعرفية المتنوعة. (عملية اجتهادية، إحيائية تجديدية)

٢١ - التحدي التراثي[2] جملة من تحديات النهوض لا بد أن تتحرك صوب أصول الفاعلية التراثية.

---

(١) زين العابدين الركابي، الأدمغة المفخخة، الرياض، دار غيناء للنشر، ٢٠٠٣م.

(٢) السيد ياسين وآخرين، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.





| المآلات للمساءلة التراثية |
| --- |
| الوعي التراثي |
| إحسان القراءة |
| جودة التوظيف |
| الحضور الإيجابي الفعال للتراث |
| إنهاء الحروب الأهلية التراثية وعمليات «التفاني» |
| حل إشكالية العلاقة بين التراث والواقع |
| الخروج من حال المساجلة إلى حال المساءلة المنهجية |
| الإحالة التراثية ومناهج القراءة وتحليل النصوص |
| التحدي التراثي |
| التراث (الساحة والمساحة) |
| المساءلة عمل مستمر |
| الاصطفاء التراثي |
| تجديد الخطاب العربي الإسلامي |
| بناء الاستراتيجية الذاتية |
| التعامل المستقبلي مع المادة التراثية |
| الاستثمار التراثي |
| إحياء المفاهيم الدافعة للعمران |
| الحضور الإنساني للتراث الإسلامي |
| ميزان الأولويات التراثية |
| أصول الفاعلية التراثية |
| الخرائط التراثية |
| مسئولية المساءلة |
| الترشيد المنهجي |
| المساءلة عملية اجتهادية إحيائية تجديدية |

## - نحو خطة مقاصدية لمساءلة التراث:

إن الإستراتيجية المقاصدية قادرة على بناء رؤية واضحة لمساءلة التراث (في أصل المسألة، وسؤال التراث، وأسئلته الكلية والفرعية ومساءلة بمعنى المراجعة) ومداخل ومسالك النقد الذاتي للتراث لا مداخل الاتهام والمحاكمة وصولًا للقطيعة إما بتجريم التراث أو بإعدامه، ولا مداخل الاجترار والافتخار والتي تصل إلى مشارف العصمة التراثية، والتي لا تأخذ في اعتبارها واقعًا معاصرًا متجددًا معقدًا وممتدًّا ومتعددًا، فتواجه تجريم التراث، بتجريم العصر والمعاصرة من باب البدعة والضلالة، وتأميم الفاعليات الإنسانية لمصلحة فتوى (فتونة) العصر، وتحويل الأمر من حروب أهلية فكرية إلى حروب ثقافية، إن مجتمعاتنا بأحوالها ومسائلها وظروفها التاريخية والموضوعية لم تعد تحتمل استدعاء هذه الحروب التاريخية أو المعاصرة بل هي مدعوة إلى معركة يجب أن تحتشد فيها الجهود فتؤصّل الفاعليات وتحركها صوب النهوض والخروج من الأزمات بكل شروط ومقتضيات الخروج، والإستراتيجية التراثية أحد أهم المداخل للخروج في الإدارة والعدة، وتتكامل مداخل الإرادة للخروج من مساءلة التراث ساعين غانمين، فاعلين قادرين، ضمن قراءات بصيرة عميقة، قراءات الاستبصار والاستثمار. إنها خطة إستراتيجية متكاملة تتضمن البحث في مكونات العشرية المقاصدية:

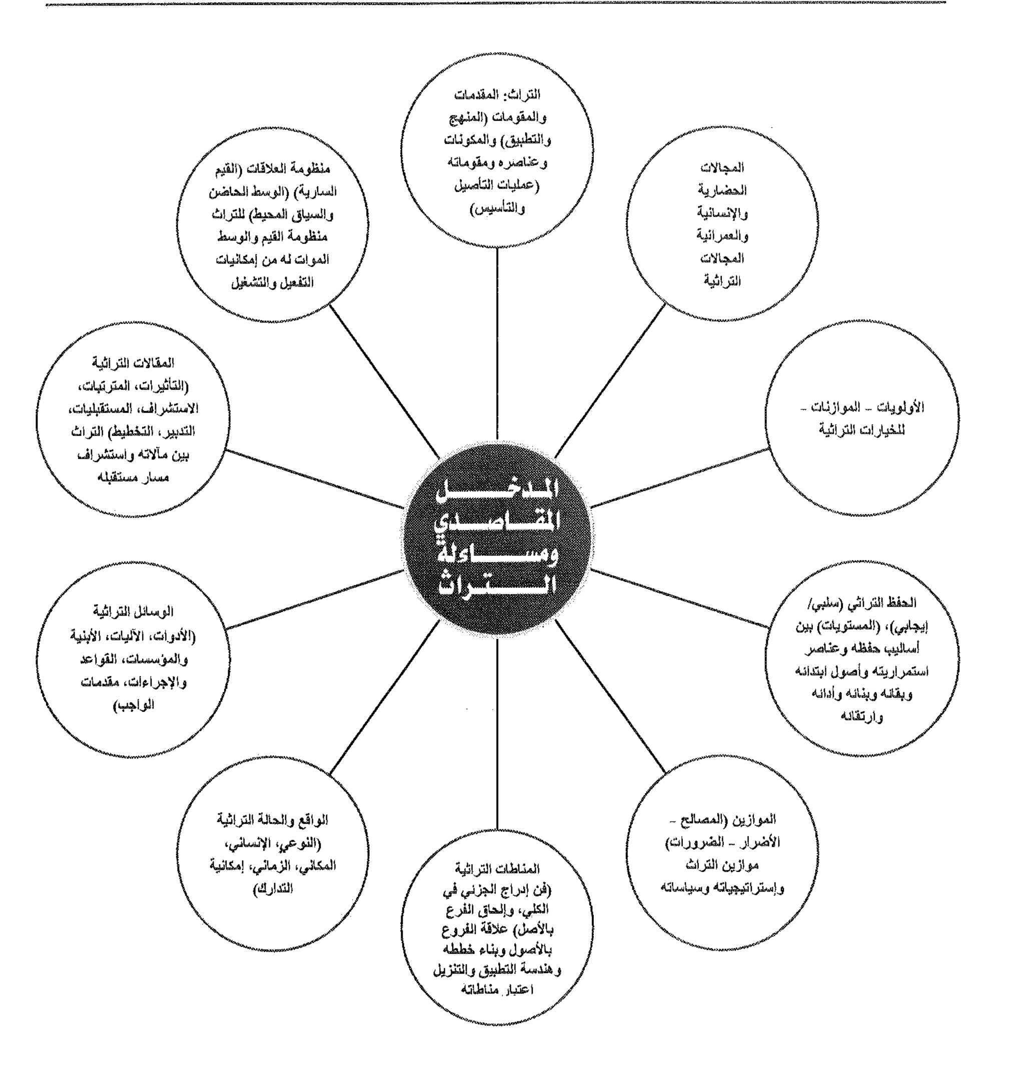
- التراث: المقدمات والمقومات (المنهج والتطبيق) والمكونات وعناصره ومقدماته (عمليات التأصيل والتأسيس).
- المجالات الحضارية والإنسانية والعمرانية المجالات التراثية.





- الأولويات - الموزانات - للخيارات التراثية.
- الحفظ التراثي (سلبي/ إيجابي)، (المستويات) بين أساليب حفظه، وعناصر استمراريته، وأصول ابتدائه وبقائه وبنائه وأدائه وارتقائه.
- الموازين (المصالح - الأضرار - الضرورات).
- موازين التراث وإستراتيجياته وسياساته
- المناطات التراثية (فن إدراج الجزئي في الكلي، وإلحاق الفرع بالأصل) علاقة الفروع بالأصول، وبناء خططه، وهندسة التطبيق والتنزيل، واعتبار مناطاته.
- الواقع والحالة التراثية (النوعي، الإنساني، المكاني، الزماني، إمكانية التدارك).
- الوسائل التراثية (الأدوات، الآليات، الأبنية والمؤسسات، القواعد والإجراءات، مقدمات الواجب).
- المآلات التراثية (التأثيرات، المترتبات، الاستشراف، المستقبليات، التدبير، التخطيط) التراث بين مآلاته واستشراف مسار مستقبله.
- منظومة العلاقات (القيم السارية) (الوسط الحاضن والسياق المحيط) للتراث، منظومة القيم والوسط المواتي له من إمكانيات التفعيل والتشغيل.

تلك عشرة كاملة متكاملة تؤصّل لمعاني بناء إستراتيجية لمساءلة التراث.




إن الحالة الداعية إلى مساءلة التراث الآن قد تقترح علينا من باب القراءات المنفتحة للتراث، هذه القراءات تأتي من تأويلات[1] تراثية ما أنزل الله بها من سلطان، كما تأتي من مظالم غربية جعلت هذا التأويل يلقى عند البعض قبولًا ورواجًا.

(١) محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.





إن المساءلة التراثية لا بد أن تشير إلى صميم هذه المساءلة وإنسانيتها ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣].

المساءلة التعارفية: مسألة ومسائل ومسئولية ومراجعة مساءلة، وأسئلة مطروحة مشروعة في إطار جامع بين المعرفة والمعروف والاعتراف.

## - الحالة المفاهيمية وعملية بناء المفاهيم

### التجديد والتراث والحداثة

اختلطت عملية المساءلة بغيرها من المفاهيم الأخرى، وجعلها البعض عنوانًا على ما سُمِّي بالقراءات الجديدة والاستئناس بالأدوات الغربية حتى لو كانت على حساب النص وأصول التعامل معه، ومراجعة التراث بمعنى المحاكمة الاتهامية أو هجاء التراث وتقييمه من دون استقراء، ولو جزئيًّا يسمح بالتعميم أو ما أشبه.

إن إعادة بناء المفهوم والتعامل معه صار أمرًا ضروريًّا وداعيًا معرفيًّا وواقعيًّا للتعامل مع التراث والموقف منه ضمن خريطة البنيان والمداخل والمناهج والأدوات والآليات، وكذلك خريطة المآلات التي تتطلب قدرة في الاستشراف، والصياغة المستقبلية لمكانة التراث ضمن مشروع النهوض الحضاري، وعملية التجديد الحقيقية من دون تعالٍ يأسر أو تبديد يُخسر. وفي إطار ميزان عدل للتعرف على التراث وإمكانات ربطه بالواقع المعاصر ومعطياته.

### دواعي وضرورات المساءلة: النظرة للتراث

التراث سلاح ذو حدّين. وفق فهم قاصر يكون عقبة كأداء أمام التوجه نحو المستقبل. كذا يمكن - وفق فهم علمي ووعي معرفي - أن

يصبح عامل بناء وحافزًا للتطور والتقدم. ولقد جرى التحقق من ذلك تاريخيًّا، فحركات الإصلاح في العصر الحديث - برغم دعوتها الصادعة للتجديد - لم تستطع الانعتاق من «كابوس» الماضي بإكراهاته ومحاذيره ومقدساته الوهمية. بالمثل أخفقتْ المحاولات الفكرية «العلمانية» - لقطيعتها مع التراث - في صياغة مشروع واقعي وعملي يقود حركة التقدم، لا لشيء إلا لإسرافها في التغريب، فتحول نتاج فكرها إلى منظومات نشاز رفضها الواقع المعيش ولفظها.

لذلك لا مناص من مراجعة التراث وبحث سائر جوانبه بروح نقدية قادرة على المصارحة والمكاشفة والإقدام على نقد «المتواتر»، والجرأة في اقتحام «اللامفكَّر فيه»، ونفض الغبار عن «المسكوت عنه» بهدف التوصل إلى «معرفة» موضوعية تؤهل لإذكاء الوعي «بالذات» و«بالآخر» في آن، وهو وعي يشكل مناخًا ملائمًا لصياغة ثقافة المستقبل.

إن فهم تراثنا لا يتم أو يكتمل فهمه من دون فهم مواز لتراث «الآخر» باعتبارهما معًا إنجاز «عقل إنساني» ينطلق من أسس مشتركة، ويتطلع نحو أهداف بعينها، ومعلوم أن العودة للتراث حقيقة تاريخية شهدتها سائر التجارب الإنسانية، هذه المقارنات هي من أهم الوسائل المنهجية والعلمية والبحثية لإدارة التعدد والقدرة على تنظيم الاختلاف أو القدرة على توظيفه؛ لإثراء التنوع وجعله في أفقه الوظيفي، خصوصًا حين تواجه المجتمعات تحديات معقدة، وكثيرًا ما جرى استلهام التراث في صياغة «مشروعات نهضوية» جاءت «استجابة» لتلك التحديات، ونجحت في تجاوزها[1].

(١) محمود إسماعيل، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهريمينيطيقا التاريخية، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ١٣٦ - ١٣٧.





إن الاتصال بالتراث الإسلامي، ومناهجه وقواعده، وطرق فهمه، يجعل منه جسرًا ممتدًّا يمكِّن من إدراك عقلية السابق والاستفادة منها وتفعيلها، دون الوقوف على مجرد مسائلها التي قد تكون زمنية وتأثرت بواقعها وتحتاج إلى استشراف ما وراءها، وتجريده، وإكماله، وإعادة ترتيبه. أما المناهج التي تصل بنا إلى قبول هذا التراث الضخم الفخيم على ما هو عليه، فتوقعنا في طريق الاجترار بما فيه من جرِّ الماضي واستحضاره في الحاضر دون وعي أو حاجة، أو في طريق الرفض برفضه جملة واحدة، فيضيع علينا خير كثير، وخبرة بشرية هائلة، وانبهار بالآخر لا معنى له، أو ننتقي منه عشوائيًّا من غير منهج، وهو أمر غير مقبول علميًّا وعمليًّا، بالإضافة إلى ما فيه من هوى مُردٍ وضعف مُخز.

إن بناء الجسور مع هذا التراث تمكِّن من الاستفادة منه، وتمكن من نقده، ببيان إيجابياته وسلبياته، وتمكن من وضع المعايير المناسبة له، وتمكن قبل ذلك وبعده من مزيد فهمه بعمق يسعى إلى معرفة الحقيقة كما هي[1].

إن أي كتاب يتحدث عن التراث لن يكون مفيدًا إلا بقدر صِدقه وجرأته على قول الحق ولو في ذلك ملامة، وبالقدر الذي يضع التراث في مكانه الصحيح ووزنه الدقيق ولو في ذلك عتاب أو أكثر، وبالقدر الذي يجعل منه أداة في بناء الحاضر، لا أن يكون هو الحاضر، وخبرة لازمة أثناء التفكير في المستقبل، لا أن يكون هو المستقبل، وإن كل فكر عربي قومي أو فكر إسلامي مطالَب أن يكون تفكيره في مستقبله أضعاف تفكيره في ماضيه، وأن يجعل من الفكر الإسلامي الجديد هو مستقبل الفكر الإسلامي

(١) علي جمعة محمد، الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية، ص ١١، القاهرة، نهضة مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

والعكس صحيح، أي أن مستقبل الفكر الإسلامي هو للفكر الإسلامي الجديد، لأنه إن لم يكن هو الفاعل في الواقع اليوم، فلابد من جعله الفاعل والمشارك في تقرير المصير غدًا، أي أن الأولوية في توظيف مقومات التراث العربي والإسلامي للتفكير في المستقبل، والمستقبل مرهون حتمًا بمستقبل الفكر الإسلامي الجديد القادر على بناء المستقبل السعيد للأمة العربية والإسلامية والإنسانية بإذن الله تعالى.

التراث إذا كان ماضيًا في الماضي فقط، أي اجتهادًا من الماضي وللماضي، فقد ماتت أيامه وانتهت مراسيمه وزالت دوله، وإن كان ماضيًا في الحاضر، أي اجتهادًا من الماضي لقيادة الحاضر، فهو عاجز عن التغيير بنفسه، وتائه مأزوم يحتاج إلى من يمسك بيده نحو الرشاد، وإلا لما كانت هذه الكتب العديدة والأبحاث الكثيرة، وإن أُرِيدَ له أن يكون الماضي في المستقبل فقط، فلن يكون، لأن المستقبل للأحياء من الناس، فإن كانوا مسلمين فهو للأحياء منهم باجتهادهم وفكرهم وإبداعهم، إبداعهم في تفسير الإسلام تفسيرًا مستقبليًّا، وليس تفسيرًا مسكونًا بالتاريخ، في الفقه والعقيدة والسياسة الإسلامية لصناعة مستقبل الفكر الإسلامي الجديد.

أي أن المستقبل للفكر الإسلامي الجديد والقراءة الإسلامية العلمية الحرة بفهم ذاتي إنساني، وإسلامي وإيماني، حتى يحسن الفكر الإسلامي الجديد دخول حرب القيم إن شُنَّت، وصراع الحضارات إذا فرضت:

أولًا: بفهم قضاياه من واقعه وآلامه وتحدياته ومشكلاته الحقيقية.

ثانيًا: بفهم ماضيه وتراثه للعبرة والذكرى.

ثالثًا: بفهم مستقبله بما يخطط له[1].

(١) عمر سميح نزال، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ٢٢- ٢٣.





## التراث رأسمال رمزي

انفرد التراث العربي عن سواه من القضايا التي شغلت الفكر العربي المعاصر طيلة النصف الثاني من القرن العشرين بتكوين بؤرة اهتمام مركزية استقطبت في معركة امتلاك التراث، ومن ثم فهمه وتأويله وتوظيفه، التياراتِ الفكرية الرئيسية؛ السلفية منها والحداثية، وجاء التفكير في التراث، من حيث كونه رأسمالًا رمزيًّا وذاكرة جمعية للأمة لا لتعزيز مرجعيته، وإعادة بناء وعينا به عبر دراسته بالاستعانة بالمناهج النقدية فحسب، كما يعتقد المهتمون بالاطلاع على ما خلفه الأجداد ومعرفة قيمته الحقيقية وإمكان الاستفادة منه، بل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال الرمزي، واحتكار التعبير عنه والنطق باسمه لتحقيق أهداف وغايات غير معرفية وغير بريئة (إيديولوجية وسياسية) بالرغم من توسل أدوات المعرفة وأساليبها.

وأبعد من ذلك، يدرك معظم الذين جمعتهم معركة التراث، على اختلاف انتمائهم وتباين غاياتهم أنه لا قيمه لفهم التراث واستيعاب ثرائه الفكري وعمقه الحضاري بمعزل عن أسئلة الحاضر ورهاناته؛ لأن الخلاف ليس من أجل التراث، بل الخلاف على التراث من أجل الحاضر، فالمنتصر في معركة تأويل التراث واحتكار تمثيله هو الأقدر على امتلاك الحاضر[1].

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه قد بُذلت جهود عظيمة ومازالت تبذل من أجل رفع الحجب الكثيفة عن التراث الفكري العربي الإسلامي

(١) كريم أبو حلاوة، الفكر النقدي العربي وضرورة تصويب الأسئلة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١، المجلد ٣٢، ص ٢٦١، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٣.

بالبحث عن مصنفاته ومخطوطاته المتناثرة في خزانات كبريات المراكز الثقافية العالمية وتحقيقها ونشرها والتعريف بها، وبعد أن أصبحت جهود إحياء التراث وبعثه تؤتي أكلها، أثير الجدل الذي اتسم في عمومه بالحدَّة – عن مدى قدرته في مجال معالجة إشكالات العصر المعرفية... وبدلًا من أن تتجه الجهود إلى توظيف ما في هذا التراث من أفكار وتصورات وتحليلات اتجهت إلى الدفاع عنه، وذلك بتعظيمه، بل تقديسه، والدعوة إلى الاكتفاء به أو الانكفاء عليه، ورفض ما سواه، وهيمنت على هذه الجهود فكرة إثبات تفوق التراث العربي الإسلامي وسبقه حتى غدت عبارة «وقد أثبت ذلك أجدادنا منذ أزيد من أربعة عشر قرنًا» لازمة قلَّ أن يخلو منها عمل تصدَّى لهذا الموضوع. ومن هنا فإن المقصود بالتراث هو وضع منتجات التراث الفكري العربي الإسلامي في مواقعها اللائقة على خريطة المعرفة الإنسانية.

**وهناك عدة شروط للتوظيف:**

**أولها:** إدراك أن التوظيف لا يمكن أن يتم إلا انطلاقًا من النظرة التفصيلية، حيث يمكن توظيف الأفكار والتصورات والتحاليل التي أقامها القدماء عن موضوع محدد في مجال معرفي محدد.

**ثانيها:** استيعاب مضامين المجال المعرفي الراهنة استيعابًا يُمكّن من إدراك مظاهر النجاح ومظاهر النقص عامة.

**ثالثها:** الفهم الجيد للتراث الفكري المتوفر في هذا المجال المعرفي المحدد.

**رابعها:** اتخاذ ما يلزم من الاحتياطات المنهجية لتجنب الوقوع في مزالق المقارنات الساذجة والأحكام غير المؤسسية.

**خامسها:** استهداف تطوير البحث العلمي في مجال مخصوص.





كما أن للتوظيف درجات، إلا أن أرقاها تتمثل في استثمار أفكار وتصورات القدماء سواء في إقامة نظريات جديدة أو صياغة بعض الافتراضات، أو وضع بعض المبادئ والقواعد أو استلهام حلول ملائمة للمشكلات المعرفية الراهنة.

إن توظيف التراث العربي الإسلامي ليس هدفًا في حَدِّ ذاته، ولكنه طلب ضروري لتقدم المعرفة البشرية، وعلى الذين يريدون خدمة هذا التراث أن يحسنوا توظيفه، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بفهم المراد من التوظيف، وبإجرائه وفق شروطه. ولعل من دواعي الأمل إنجاز بعض الأعمال في بعض المجالات كالأدب واللسانيات والفلسفة، أدركتْ أهمية توظيف تراثنا الفكري العربي الإسلامي وأحسنتْ إجراءه[1]، ومن هنا نؤكد مع أستاذتنا الدكتورة منى أبو الفضل ضرورة تطوير «منهاجية ملائمة للتعامل مع مصادر تراثنا» باعتبارها خير ضمان لتأمين مسار الخطاب العربي المعاصر[2] في هذا المضمار، فلا يقع في مزالق الإفراط والتفريط التي حفَّت به على مدى العقدين الأخيرين، ويمكن الإشارة إلى بعض المفارقات التي تمخضت عن الخطاب المعاصر في هذا المضمار على النحو التالي:

**أولًا:** إنه بغض النظر عن المنطلقات والبواعث الكامنة أو الظاهرة للأطراف المعنية، وعلى الرغم من تكثيف وتنويع إستراتيجيات المواجهة

---

(١) عز الدين البوشيخي، عن منهج توظيف التراث، ضمن أعمال ندوة: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، المغرب، معهد الدراسات المصطلحية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٢٩٥.

(٢) منى أبو الفضل، تقديم: إطلالة منهجية على مصادر التراث الإسلامي، في نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ت فيرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٩ – ٣٦.

مع التراث من دعاة الحداثة والتجاوز وروّاد نقد العقل العربي ودعاة اللحاق الحضاري، فإن نتائج هذه الجهود قد أتت على مراد أهلها، وصارت في جملتها إثراء لخطاب التراث في الفكر العربي المعاصر، خاصة إذا ما قارنا ذلك بالنقطة التي بدأ منها هذا الخطاب في مرحلة سابقة، وذلك من حيث الشكل والمضمون؛ فخطاب التراث جاء في بداياته أساسًا خطاب نقل وتلقٍّ في شِقّيه المدافع والمناوئ، وغلب عليه الطابع السِّجالي، وقلّما ارتقى إلى مستوى الحوار، وغالبا ما وقف عند الجزئيات، في حين يتجه هذا الخطاب اليوم - بغض النظر عن المحتوى والتفصيل - إلى محاولات في التأصيل من منطلقات متباينة، وإلى تناولات على مستوى أكبر شمولًا، ومحاولات لتقديم الجديد وإن تفاوتت هذه الجهود في الأصالة والجدية والعمق والاستقلال. كذلك نلاحظ بدايات متفاوتة في تجاوز دوائر الخطاب المغلق لتناول الرأي الآخر بالمناقشة والتفنيد والتعقيب تفكيكًا للبنية المنطقية والموضوعية، إلحاقًا للفروع بمنابتها، وتحريرًا للدوافع وربطها بدلالاتها الفكرية والإستراتيجية، اعتمادًا لإطارها الحضاري في أبعاده المختلفة، ولا يخفى ما يتبع ذلك من آثار في تحقيق النقلة النوعية المنشودة في الساحة الحضارية فكرا وممارسة تمهيدا للرشد الفكري والعملي ولآليات الحوار.

ثانيًا: تلاحَظ زيادة الاستقطاب في خطاب التراث مع تصاعد حدة المواجهة الحضارية، وقد صاحب ذلك انتقال ثقل هذه المواجهة إلى داخل صفوف الأمة بعد أن كانت تدور رحاها في الأطراف بدعم من جيوب مواقع الاستلاب الحضاري من جهة. ومن جهة أخرى صاحبها بوادر نقلة نوعية في وعي الأمة في اتجاه إعادة ترتيب الأولويات ورد الاعتبار لقضايا إصلاح مناهج الفكر والتطوير وتوظيف الأصول المعرفية في عمليات





التحصين والبناء لتأسيس مناعة الكيان الاجتماعي الحضاري للأمة وتأمين فاعلياته التاريخية.

حتى إن الجدل الذي يدور حول العلاقة بين التراث والحداثة، وما تثيره هذه العلاقة من متواليات الأصالة والمعاصرة، والتقليد والتجديد، والتبعية والذاتية، والتمايز والتماهي، والخصوصية والعالمية، وباختصار كل ما يتعلق بالهوية الحضارية تحديدًا - منشأ ومآلًا، بقاء وفناء، وجهة واتجاهًا. هذا الجدل هو الذي يغلب على الساحة الفكرية العربية المعاصرة وهو الذي يعطي الخطاب العربي الحديث كثيرًا من الملامح التي توثق تواصله واتصاله من حيث لا يدري أصحابه، مع أصوله التاريخية في مهد تشكل الكيان الاجتماعي الحضاري الذي ولد مع انبعاث إخراج عرب شبه الجزيرة العربية كنواة لخير أمة أخرجت للناس، أمة وسطًا بين أمم العالمين حملت الرسالة العلمية أمانة، وكلفت الشهادة بالحق وظيفة حضارية.

إن التحيز الحضاري المطلوب في الباحث في التراث هو شرط للاستشراف العلمي، وهو الذي ليس بالغريب، وهو الذي يحفز الخيال المبدع الذي يتجاوز التلقي إلى سبر الغور والقراءة لما بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني واستخلاص الدلالات من الألفاظ، وعلى الجملة فإن التحيز الحضاري هو كذلك مناط الاستشراف العلمي في حقل البحوث الحضارية، وهو الذي يثري عمليات التفكيك وإعادة التركيب التي لا غنى عنها عند التعامل مع النص - أي نص كان - وبوجه الخصوص عندما يكون التعامل مع نصوص التراث.

إن نهضة أي أمة من الأمم موقوفة على مدى قدرتها على تطوير «منهاجية معرفية» تحدد لها مسالك التعامل مع مثالياتها وعقائدها وموروثها

وواقعها ومجمل ما يحيط بها من أفكار وأحداث ومتغيرات، وتمكنها من الوصول إلى الحقيقة في مظانها ومتوقعات وجودها، بحيث تسلك كل سبيل يوصلها إلى أي مفردة تسهم في إجلاء الحقيقة، ومن ثم حسن معرفة الواقع دونما إغفال أو تجاهل لكثير أو قليل من مكونات الظاهرة موضع البحث والتحقيق والدراسة، من غير تعجل أو تسرع في التعميم، قبل استكمال البحث والتنقيب عن كل ما له علاقة بالموضوع سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لتكون الأحكام والتقويمات والتعميمات مبنية على أسس معرفية سليمة تعكس واقع الظاهرة ومفرداتها بغير تحيز يفرض رغبات الذات على الموضوع، ويجعل الواقع صورة لما تبتغيه الذات، فيرى الباحث واقعًا خلقه لنفسه استجابة لرغباته وأفكاره المسبقة ومُسلَّماته، فينقلب العلم إلى شاعرية حالمة بألفاظ وعبارات ذات صبغة أكاديمية تخفي صورة خيالية للواقع، وجوده في ذهن الباحث أكثر من وجوده على صفحة الواقع الحقيقية. وهنا ندخل في إطار أحد الجهلين - اللذين تحدث عنهما إمام الحرمين أبو المعالي الجُوَيني في كتابه «الورقات في أصول الفقه» - أو كليهما معًا.

باب المساءلة التراثية يجب ألا يُتخذ مدخلًا للقدح أو المدح، للهجاء أو الفخر، بل هو عملية منهجية تستحق الدرس والبحث والفحص على وفق موازين منضبطة تجدِّد ولا تبدِّد، توظف ولا تجمِّد، تشغل وتفعل ولا تجترُّ أو تردِّد، المساءلة الحقيقية لا بد أن تكون إحيائية تجديدية بحق.

* * *





## التراث: ضبط المصطلح وبناء المفهوم

د. فيصل الحفيان(*)

### مقدمة (في الأسئلة)

قد يبدو في الحديث عن ضبْطِ المصطلح وبناء المفهوم أنَّ ثَمَّ اضطرابًا في هذا المصطلح (التُّراث) على الرغم من شيوعه، بين النُّخبة أو العامة، وفي قاعات الدرس، أو عبر وسائل الإعلام على حَدٍّ سواء. كما يبدو أنَّ ثَمَّ خللًا في المفهوم، قد يكون مرجعُه الاختزال، أو التَّشويش.

وهذا الذي يبدو صحيحٌ تمامًا، فالاضطراب والخلل - كما سيكشِف هذا البحث - حاضرانِ حضورًا ينعكس سلبًا على وَعْينا نحن بـ «التُّراث» أولًا، وعلى الطرائق التي نسلكها للعمل فيه ثانيًا، ومنْ ثَمَّ على التَّوظيف الحقيقي له، سواء في الدرس المعرفي الخالص، أو في المشروع النهضوي ثالثًا. والشواهد على هذا الذي نقول عديدة؛ أولها الخلط بين المقدَّس والبشري، فالنَّصُّ (القرآن والحديث) ليس النَّصَّ (الذي أَنتجه عقل الإنسان). وليس هذا بالخلط الهيِّن أو اللفظي، بل إنَّ له آثارَه الخطيرة في النَّظر إلى التُّراث، وفي منهج التعامل معه.

ثم إنَّنا مازلنا حتى اليوم متردِّدين في تحديد هُوية هذا التُّراث: هل هو

(*) منسِّق برامج معهد المخطوطات العربية .

وواقعها ومجمل ما يحيط بها من أفكار وأحداث ومتغيرات، وتمكنها من الوصول إلى الحقيقة في مظانها ومتوقعات وجودها، بحيث تسلك كل سبيل يوصلها إلى أي مفردة تسهم في إجلاء الحقيقة، ومن ثم حسن معرفة الواقع دونما إغفال أو تجاهل لكثير أو قليل من مكونات الظاهرة موضع البحث والتحقيق والدراسة، من غير تعجل أو تسرع في التعميم، قبل استكمال البحث والتنقيب عن كل ما له علاقة بالموضوع سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لتكون الأحكام والتقويمات والتعميمات مبنية على أسس معرفية سليمة تعكس واقع الظاهرة ومفرداتها بغير تحيز يفرض رغبات الذات على الموضوع، ويجعل الواقع صورة لما تبتغيه الذات، فيرى الباحث واقعًا خلقه لنفسه استجابة لرغباته وأفكاره المسبقة ومُسلَّماته، فينقلب العلم إلى شاعرية حالمة بألفاظ وعبارات ذات صبغة أكاديمية تخفي صورة خيالية للواقع، وجوده في ذهن الباحث أكثر من وجوده على صفحة الواقع الحقيقية. وهنا ندخل في إطار أحد الجهلين - اللذين تحدث عنهما إمام الحرمين أبو المعالي الجُوَيني في كتابه «الورقات في أصول الفقه» - أو كليهما معًا.

باب المساءلة التراثية يجب ألا يُتخذ مدخلًا للقدح أو المدح، للهجاء أو الفخر، بل هو عملية منهجية تستحق الدرس والبحث والفحص على وفق موازين منضبطة تجدِّد ولا تبدِّد، توظف ولا تجمِّد، تشغل وتفعل ولا تجترُّ أو تردِّد، المساءلة الحقيقية لا بد أن تكون إحيائية تجديدية بحق.

* * *





## التراث : ضبط المصطلح وبناء المفهوم

د. فيصل الحفيان(*)

### مقدمة (في الأسئلة)

قد يبدو في الحديث عن ضبْطِ المصطلح وبناء المفهوم أنَّ ثَمَّ اضطرابًا في هذا المصطلح (التُّراث) على الرغم من شيوعه، بين النُّخبة أو العامة، وفي قاعات الدرس، أو عبر وسائل الإعلام على حَدٍّ سواء. كما يبدو أنَّ ثَمَّ خللًا في المفهوم، قد يكون مرجعُه الاختزال، أو التَّشويش.

وهذا الذي يبدو صحيحٌ تمامًا، فالاضطراب والخلل - كما سيكشف هذا البحث - حاضرانِ حضورًا ينعكس سلبًا على وَعْينا نحن بـ «التُّراث» أولًا، وعلى الطرائق التي نسلكها للعمل فيه ثانيًا، ومنْ ثَمَّ على التَّوظيف الحقيقي له، سواء في الدرس المعرفي الخالص، أو في المشروع النهضوي ثالثًا. والشواهد على هذا الذي نقول عديدة؛ أولها الخلط بين المقدَّس والبشري، فالنَّصُّ (القرآن والحديث) ليس النَّصَّ (الذي أَنتجه عقل الإنسان). وليس هذا بالخلط الهيِّن أو اللفظي، بل إنَّ له آثارَه الخطيرة في النَّظر إلى التُّراث، وفي منهج التعامل معه.

ثم إنَّنا مازلنا حتى اليوم متردِّدين في تحديد هُوِية هذا التُّراث: هل هو

(*) منسِّق برامج معهد المخطوطات العربية .

عربي أم إسلامي، أم هو عربي إسلامي معًا؟ بل إنَّنا نجاوز ذلك، فنخلِط بين الأزمنة، ونُسقط الماضي على الحاضر، فينسُبُ بعضُنا التُّراث الموجود في بلد (قطري) إلى ذلك البلد، ولا مسوِّغ لذلك سوى وجودِه فيها! وإذا ما انتقلنا إلى الوعاء الذي صُبَّ فيه التُّراث (اللغة) ثار السؤال: هل التُّراث العربي هو المكتوب بالعربية فحسْب، أم يُمكن أنْ نُدْخل فيه ذلك المكتوب بالحرف العربي، وقد نوغل فنتساءل عن التُّراث ذي الموضوع العربي، وإنْ خرج من دائرتي اللغة والحرف.

دخلنا في القرن الخامس عشر الهجري، ولا نزال نختلف في الحدود التاريخية لهذا التُّراث: هل نقف به قبل عصر الطباعة، أم نمتدُّ به إلى لحظتنا الحاضرة؟ وأخيرًا وليس آخرًا: هل التُّراث هو المخطوطات، أم محتواها، أم شيء آخر؟

هذه الأسئلة وغيرُها تقول - بلا مواربة أو تردُّد - إنَّ مصطلح التُّراث محتاجٌ إلى ضبط، وإنَّ مفهومه محتاج إلى إعادة بناء، وذلك حتى يستقيم أمرُ النَّظر إليه والتَّعامل معه، وحتى تُمكِن الإفادة منه، وتوظيفه؛ ليكون تراثًا حافزًا، لا تراثًا عِبئًا.

ومن عجبٍ أنْ نتحدَّثَ عن الضبط والبناء لمصطلح في حجم مصطلح «تراث» بعد أكثر من قرن من الحَراك داخله، وفي ظلِّ العدد الكبير من الهيئات والمؤسسات المتخصِّصة؛ العربية والإقليمية والدولية التي تعمل فيه، ومن أجله، وعلى الرغم من الدِّراسات والبحوث التي شُغِلت به، فتحدَّثت عن مفهومه، وعن علاقتنا به، وعن تجديده، وعن كيف نهتم به... إلخ.





- ١ -

## صَخَب المصطلحات (بناء الوعي)

تعجُّ حياتنا الثقافية اليوم بالمصطلحات، ولا شك أن استقامة هذه الحياة تستلزم ضبط هذه المصطلحات وبناء مفاهيمها. الضبط ضرورةٌ حتى لا تتدافع الرؤى، والبناء - أيضًا - ضرورة حتى لا تختلط البُنى، فيقع العجز عن الفهم، والتقصير في العمل.

الضبط والبناء كلاهما لا غنى عنه إذن عند التفكير في أمر ما، أيًّا كان هذا الأمر، وذلك حتى يمكن بناء الوعي به، والوعي - بداهةً - هو مقدمة لازمة للتأسيس؛ تأسيسِ المفاهيم من ناحية، ولصياغة المنهج؛ منهجِ العمل من ناحية أخرى.

والفكر تحديدًا إشكالية تحتاج إلى نظر عقلي عميق، وتزداد حِدَّةُ هذه الإشكالية عندما تشتد تشابكاتها مع الماضي والحاضر، الماضي بحمولاته المركَّبة التي يُضفي عليها بُعد الزمن خصوصيةً، والحاضرِ بقضاياه شديدة التعقيد التي تَمَسُّ حياة الناس ومعيشتهم ومستقبلَ أيامهم.

وليس كالتُّراث؛ تراثِ الفكر نموذجًا تتمثل فيه هذه الإشكالية، فعلى الرغم من ماهيته التاريخية فإن له حضورَه المؤثر، وبخاصة لدى الأمم العريقة التي تملك رصيدًا «تراثيًّا» ضخمًا.

ومن الغريب أن تبرز بين الفينة والأخرى دعاوى للقطيعة مع التُّراث، لكنها - على كل حال - دعاوى مفهومة أو بالأحرى واردة في ظل السقوط في هُوَّةِ العجز الحضاري، على أن المفارقة المستفزة أن تصدر هذه الدعاوى عن النخبة، التي يفترض أنها تملك الوعي بحقائق التاريخ والجغرافيا وطبيعة التركيب الحضاري للأمم والشعوب.

ولأن التُّراث كائن تاريخي فإن أصحابه يتغرَّبون عنه، أو يتغرب عنهم، ليس بوصفه مفهومًا فحسب، ولكن في التجليّات اللغوية لهذا المفهوم، سواء منها التجليات الرئيسة مثل لفظ «تراث» نفسه، أو الألفاظ الفرعية التي تندرجُ تحت هذا اللفظ وتدور في فلكه.

إن اغتراب الناس عن تراثهم يلحقه بالضرورة اغترابُهم عن مصطلحات هذا التُّراث، ومن مظاهر هذا الاغتراب اتساع إهاب اللفظ ليحتويَ داخله عددًا من المفاهيم التُّراثية، ولا يقف الأمر عند فضفضة الثياب اللغوية (الألفاظ) بل يتجاوزها إلى اختزال مضامين هذه الألفاظ وابتسارها، مما يعني اختفاء بعض المفاهيم أو غيابها، ومن ثَمَّ عدم الالتفات إليها، سواء من جهة الوعي، أو من جهة التوظيف.

هكذا يرتفع صخب المصطلحات، وتشتدُّ الحاجة إلى قَدْر من الهدوء، يسمح أولًا بالكشف عن العلائق التي تجمعها والمساحات التي تلتقي فيها والحدود التي تفرُق بينها، مما يعني التمييز بينها، وتُعين ثانيًا على النفاذ إلى مفاهيمها وتفكيكها، مما يعني استبطانها وإدراك أبعادها.

وعلى الرغم من أن التُّراث هو الإشكالية الكبرى في حياتنا الثقافية والأدبية والنقدية والعلمية، وإن شئت الحضارية، فإن ما كتب عن مفهومه وحدوده قليلٌ جدًّا، ولا تكاد تجده إلا في ثنايا بحث، أو حواشيه، ويعود ذلك إلى أن اللفظ / المصطلح شاع كثيرًا، حتى غام حتى على المتخصص، بله المثقف العام.

وهذا البحث يحاول أن يقارب مصطلح التُّراث، ويرسم خارطة له فيها تضاريس المفهوم، ليفرغ للتلبث عند مفهوم التُّراث الفكري تحديدًا.

ونقطة البداية في هاته الغاية التي نريد تبدأ من اللغة، حيث التأسيسُ الذي لا مفر منه.





– ٢ –

## التأسيس اللغوي (المعاني المعجمية)

ينتمي لفظ «تراث» إلى الجذر «ورث» فليس في العربية «ترث»، والبحث في قلب الواو تاء مبحثٌ صَرْفي لا شأن لنا به. والتُّراث كالإرث والوِرث والوِراث والإراث بمعنًى واحد في اللغة، وعرَّف ابن فارس الوِرث بعد أن قال: هو كلمة واحدة (أي معنى واحد): أن يكون الشيء لقوم، ثم يصيرَ إلى آخرين بنَسَبٍ أو سَبَب، واستشهد بقول عمرو بن كُلثوم:

ورثناهنَّ عن آباء صِدْق ونُورثها إذا مِتنا بَنِينا[1]

وفي سياق تعليقه على الإرث قال الكفوي: هو الميراث، والأصل، والأمر القديم تَوارثَه الآخِرُ عن الأول، والبقيةُ من الشيء[2]. وذكر الفيروزابادي أن كل مَن حصل له شيء من غير تعب يقال فيه: قد ورث كذا. ويقال: ورثت من فلان علمًا، أي استفدت منه. والوِراثة الحقيقية: أن يحصل للإنسان شيء لا يكون عليه فيه تَبِعةٌ ولا عليه محاسبة[3].

وفي القرآن الكريم جاء الفعل «ورث»: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ النمل ١٦، و «أورث» : ﴿ وَأَوْرَثْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾ غافر ٥٣ ، و «نرث» : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا ﴾ مريم ٤٠، و«نورث»: ﴿ تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ مريم ٦٣، و«يرث»: ﴿ فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ مريم ٥، ٦.

(١) معجم مقاييس اللغة ٦/ ١٠٥.
(٢) الكليات ٧٨.
(٣) بصائر ذوي التمييز ٥/ ١٩٤.

كما جاء اسم الفاعل «الوارث»: ﴿ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ الأنبياء ٨٩، و«ميراث»: ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ آل عمران ١٨٠، والحديد ١١.

أما لفظ «تراث» تحديدًا، فقد جاء مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ الفجر ١٩.

وفي الحديث الشريف تردَّد من «ورث» صيغٌ مختلفة: «العلماء ورثة الأنبياء» و «نحن معاشرَ الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» و «اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني».

ويمكن لنا أن نلاحظ على كلام اللغويين في المادة أو الجذر «ورث» أنه على الرغم من النَّص على أن لها معنًى واحدًا يمكن أن نكثِّفه في: الانتقال، وهو ما عَبَّر عنه ابن فارس بالصيرورة عندما قال: أن يكون الشيء لقوم، ثم يصيرَ إلى آخرين.. والصيرورة هذه هي عينُ الانتقال. ومتعلَّق الانتقال هو شيء، وطرفاه: سابق (مورِّث) ولاحق (وارث أو مورَّث)، ومن هذا المعنى الواحد تولَّدت معانٍ:

- الأصل.
- القِدم.
- البقية من الشيء.
- الإفادة.

وهي معانٍ تحوم حول معنى الانتقال ومتعلَّقِه أو متعلقاته والظلال التي تُحيط بذلك، فالتُّراث أو الإرث.. أصل، مراعاة لارتباطه بالمتقدم، وكونه قديمًا وبقية شيء مفهومٌ وظاهر، ومعنى الإفادة كذلك.





وقد لاحظ الراغب أن الوراثة تقال لكل مَن حصل له شيء من غير تعب، كما لاحظ اختلافها عن غيرها من صور انتقال الشيء من مثل الشراء مثلًا بأنها تكون من غير عقد أو ما يجري مجراه[1]، ولذلك فإن الوراثة - كما يقول الكفوي - هي أقوى لفظ مستعمل في التمليك والاستحقاق من حيث إنها لا تُعقب بفسخ ولا استرجاع ولا تبطلُ بردَّة ولا إسقاط[2].

أما السياقات القرآنية والحديثية فإن علينا أن نتوقفَ فيها عند متعلَّقات الانتقال: المال، والنبوة، والأرض، والجنة، والعلم. فهذه الأشياء هي التُّراث أو الميراث. وأقرب هذه المتعلقات في ما نحن بصدده هو المعنى الأخير (العلم).

على أنَّ المهم هو أن نتنبَّه إلى أن هذه الصيغ المستخدمة جميعًا كانت وسائط، أعني أن متعلَّقاتها كانت هي المقصودة باستثناء «تراث» فقد جاء وحده اسمًا على ما يخلِّفه الميت لأهله.

أما لفظ «ميراث» في آل عمران (الآية ١٨٠) فقد جاء كالصيغ الأخرى بمعناه اللغوي الأساس، وكان متعلِّقًا بالسماوات والأرض.

نخلص من ذلك إلى ما يلي:

- لا يد ولا اختيار للإنسان في انتقال التُّراث إليه، فهو يسكنه بغير طلب أو جهدٍ منه.

- انتقال التُّراث بالنظر إلى مصدره يعني الاستمرارية، استمرار الماضي

(١) المفردات - ورث.
(٢) الكليات ٩٤٦.

في الحاضر من جهة، وبالنظر إلى حضوره يعني التواصل؛ تواصلَ الحاضر مع الماضي من جهة.

- حضور التُّراث في اللاحق داخلٌ في نسيجه لا يملك أنْ يتخلَّى عنه، ولا يمكن لغيره أن ينزِعه منه.

- ٣ -

## من الماضي إلى الحاضر (المفهوم المصطلحي)

شأن اللغة التطورُ، في ألفاظها ومعانيها وتراكيبها، وأكثرُ ما يكون التطور في المعاني، ذلك أن المعاني هي تجلياتُ الحياة التي لا تتوقف عن الحركة، يتولَّد بعضها من بعض، على أنَّ نوعًا من هذه المعاني هو «المعنى المصطلحي» تُعبأ به بعض الألفاظ التي تحاول جماعةٌ ما أن تختزل به معنًى مركَّبًا (مفهومًا)، وهذا ما حدث مع لفظ «تراث» تحديدًا من أسرة الجذر اللغوي «ورث» فهذا اللفظ الذي ظلَّ محاصَرًا بمعانيه اللغوية لا يجاوزها قرونًا عديدة، قد تخلَّى عنها أو كاد لِيُحَمَّلَ معنًى مصطلحيًّا جديدًا هو كل ما انتقل إلينا من العصور السابقة الطويلة سواء كان نتاج فكر (علم وأدب وثقافة) أو يد (أثر) أو لسان (أغانٍ، حِكَم وأمثال وأقوال) أو كان مرتبطًا بجسد (حركة ونحوها).

تكرَّست هذه المعاني الجديدة لِلَّفظ مع النقلة الواسعة للحياة والحضارة الحديثة التي اختلفت اختلافًا كليًّا، في أدواتها وأنماطها، وقبل ذلك كلِّه في مصدرها، فهي حضارة (غربية) ترافقت مع مَدٍّ فكري وسياسي وعسكري واستعماري، وسعت لالتهام الحضارات الأخرى ومقدَّراتها وإرثها بمختلف صنوفه وأشكاله.





وليس التُّراث حكرًا على جماعة أو أمة، فالغرب أيضًا لديه تراث، كما العرب لديهم تراث، وكما الأمم الأخرى لديها تراث، وإن اختلفتَ طبيعةُ كلٍّ، لكن الأهم من الطبيعة في سياق هذا البحث هو طبيعة العلاقة مع هذا التُّراث، فالغرب عرف اتجاه البوصلة الصحيح فعاد إلى التُّراث، تراثَه وتراث غيره وأفاد منه، وبنى على الجزء النافع منه، وعزف عن الجزء المعطِّل، وجعل منه جزءًا من التاريخ، فامتلك الدورة الحضارية الجديدة، وكانت عودته هذه وعملية البناء التي قام بها عمليةً سَلِسة عاقلة.

أما العرب والمسلمون فقد اختلف الأمر معهم اختلافًا بَيِّنًا بحكم القطيعة المبكرة مع تراثهم، وحالة السبات الحضاري التي دخلوا فيها منذ قرون، ثم الظروفِ؛ ظروفِ الفجوة الحضارية الواسعة التي فصلتهم عن الحياة الجديدة بمختلف مكوناتها، والتي عَمَّقها تعميقًا عن قصد المَدُّ الجديد المتمثل في أصحاب الدورة الحضارية الجدد (الغرب). وسيطرت مشاعر الإحباط واليأس واهتزاز الثقة والانبهار والعجز والإحساس باللاجدوى. وما يعنينا من ذلك كله هو أن اللفظ «تراث» ما عاد مقتصرًا على مفهومه أو مفاهيمه المجرَّدة التي أشرنا إليها فحسب، وإنما عُبِّئ أيضًا بظلال عاطفية وشحنات وجدانية، منها الحنين إلى الماضي والهروب إليه والاحتماء به، وكان يمكن أن يكون ذلك كلُّه حافزًا ومنطلقًا لدورة حضارية تبدأ من جديد، ولكن افتقاد «الفعل» ضيَّع ذلك الأمل.

وإذن فإن «التُّراث» للعرب والمسلمين هو غير «التُّراث» للغرب، إن اتَّحدا في مفاهيمها المجرَّدة، فإنهما يختلفان في طبيعة علاقة أصحابهما بهما، ويترتب على ذلك ما يترتب.

- ٤ -

## بين المقدَّس والبشري (ثنائية التفسير والمساءلة)

ليس الأمر على ما تقدم فحسب في مفهوم التُّراث لنا وللآخر، بل يتجاوزه إلى ما هو أخطر، ذلك أنه يؤدي إلى تحديد الموقف من التُّراث، ونعني هنا الخلط بين المقدَّس والبشري، فالتُّراث على الرغم من خطره في بناء أي حضارة جديدة، هو نتاج بشري ليس على سويَّة واحدة، كما أن الظروف التي تحيط به وبأهله ذات تأثير كبير، ومن هذه الظروف الجوُّ العام الذي نشأ فيه من ناحية، ونعني الدين تحديدًا، وموقف أهله من هذا الدين.

إن الغرب مثلًا تخلَّص تمامًا أو كاد من الجذر الديني إن صح التعبير، وانطلق بعيدًا عنه، حقَّق قطيعة تامة معه، فما عاد له حضورٌ في حياته وحضارته، لقد مات الإله، ونَصَّب الإنسانُ الغربي نفسه مكانه. أما العرب والمسلمون فإن تراثهم كُلَّه نشأ في حضن الدين، والمعارف التي بَنَوْها، سواء كانت إنسانية، أو طبيعية، قد استندت إليه، ثم إن هذا الدين ما زال حَيًّا في العقول والنفوس، ولما كان النتاج العلمي جميعًا مرتبطًا به، ومنطلقًا من رؤيته للعالم، فقد حدث نوع من التشابك بين المقدَّس والبشري، واكتسب التُّراث عند كثيرين قداسةً لا تصحُّ إلا للدين. وعلى الرغم من أن كثيرين أيضًا لم يجدوا حرجًا في أن يجعلوا النصوص الدينية (القرآن والسُّنَّة الصحيحة) جزءًا من التُّراث، سواء سوَّوا بين النَّص الديني والنَّص البشري، أو لا، فإن من الخطأ - في رأينا - الخلطَ؛ لسبب جوهري هو أن النَّص البشري محلُّ مساءلة، والنَّص الديني محل تفسير، وهما نقيضان.

جادل بعضهم بأن عدم إدخال النَّص الديني في التُّراث إنما هو متابعة لمصطلحات الآخرين وانسياقٌ وراء أفكارهم ورؤاهم، فهم الذين يضعون





الحدود، لكن المسألة في تقديرنا تتجاوز المتابعةَ والانسياق، إذ إنها داخلة في بُنى المفاهيم ونسيجها الداخلي، والتوحيدُ بين مفهومي النَّصين يعني بالضرورة أن نسائل النَّص الديني، أو أن نقدِّس النَّص البشري، وكلا الأمرين لا يصح في الرؤية العربية الإسلامية. وبالمناسبة فإن الآخَر لا مشكلة لديه في المساءلة؛ مساءلةِ النَّص الديني؛ لأنه خرج من أَسْره في ما يرى، وما عاد لديه مقدَّس، وإذا كان الحال كذلك مع المقدَّس فإن من البدهي أن لا قداسة مع البشري.

- ٥ -

## عربي أم إسلامي (مسألة الهوية)

إذا ما صحَّ أن نضع المقدَّس (النَّص الديني) في مواجهة البشري (التُّراث) فإنه لا يصح أن ننظر إلى العروبة والإسلام من الزاوية نفسها، ذلك أن المفهومين متداخلان لا متقابلان، ومن ثَمَّ فإن المواجهة غيرُ واردة أصلًا. إن النظر الصحيح إلى هذين الأمرين يقوم على أنهما «ثنائية انسجام» لا «ثنائية تنافر»، وبخاصة إذا ما وضعنا في الحسبان أن العروبة لغةٌ لا عِرْق، وأن الإسلام ليس دينًا فحسب، وإنما هو فكر، ولسنا بحاجة إلى أن نذكِّر بأن «اللغة» انعكاسٌ للفكر، والفكر بدوره هو رؤية للعالم، فهما (اللغة، والفكر / الدين) شيء واحد، أحدهما (الفكر) داخل الرأس، والآخر (اللغة) على اللسان، وما الثاني إلا التجلي للآخر في صورة حروف وألفاظ وتراكيب.

ليس الحديث إذن عن غير العرب أو غير المسلمين ودورهم في الحضارة العربية الإسلامية ذا بال، فنحن في سياق الحديث عن نِتاج العقل الإنساني

لسنا أمام أعراق واثنيَّات وأجناسٍ بشرية، وإنها نحن أمام رؤية موحَّدة للعالم، أنتجت حضارة ذات صبغة لا علاقة لها بالجنس (العِرْق) كما لا علاقة لها باللسان (اللغة) منفردًا، ولا بالدين (الإسلام) بل بالفكر أو الرؤية التي صدرت عنها. وهذا يعني أن التُّراث العربي الإسلامي هو عربي إسلامي معًا؛ عربي نسبةً إلى اللغة التي كانت الوعاء، وإسلامي نسبة إلى الفكر الذي كان الرؤية، ولا علينا بعد ذلك إن كانت رؤية دين.

- ٦ -

## اللغة أم الحرف (الحدود الوهمية)

لأن التُّراث رؤيةٌ فإن اللغة ليست ثابتًا فيه من جهة أن بعض التُّراث الذي وصل إلينا ليس مكتوبًا بها. اللغة - كما نعلم - صوت مسموع، أو حرف مكتوب، ومعنًى بإزاء هذا الصوت أو الحرف، فإذا ما انفكَّت عُروة هذا الارتباط لم يعد الصوت أو الحرف لغة، كما أنه إذا ما افتقد المعنى الصوت أو الحرف الذي يحمله لم يعد لغة، بالقدر نفسه.

إن لدينا رصيدًا لا بأس به من المعرفة التاريخية مكتوبٌ بالحرف العربي، فقد جذب الحرف العربي بحمولته الدينية والحضارية عددًا كبيرًا من الشعوب التي أسلمت، فصبَّت فيه لغاتها، من مثل الفرس والترك والكرد، إضافة إلى لغات إفريقية كثيرة تزيد في بعض التقديرات على العشرين، منها: الملجاشية والسواحلية والهوسا والفولانية والولوف والماندنج والسونغاي والتماشقية، وقد أسفر العناق بين هذه اللغات والحرف العربي عن تراث عُرف بـ«العجمي»، وهو تراث غني لا يقتصر على الموضوعات الدينية، من: تصوف وفقه وعقيدة وغيرها، بل يتجاوزها إلى التاريخ والوثائق والشعر والأدب واللغة وغير





ذلك، مما له دلالاته الحضارية والتاريخية على عمق العلاقات بين العرب والأفارقة من ناحية، وعلى قابلية استثمار هذا المخزون التاريخي الحضاري المشترك في الحاضر والمستقبل. إنه رصيد منسيٌّ تمامًا، ولا شك أنه «تراث» عربي إسلامي، سواء نظرنا إليه من جهة الوعاء الذي صُبَّ فيه (الحرف العربي) أو نظرنا إليه من جهة موضوعاته[1].

- ٧ -

## التُّراث والزمن (الحدود التاريخية)

علاقة التُّراث بالزمن علاقة قوية، فلا يصبح الشيء تراثًا إلا إذا مضى عليه زمن، التُّراث إذن كائن تاريخي، ولكن أين هو الحَدُّ الزمني الفاصل الذي تتحول بعده المعرفة أو الإبداع إلى تراث؟

ثمة تصوُّر مفاده أن التُّراث هو ذلك الذي سبق المطبعة، وهو تصوُّر يقوم على أساس أن التُّراث يرتبط باليد، بخط اليد، وغير التُّراث يرتبط بالحرف الذي تكتبه الآلة، وهو في تقديرنا - تصوُّر ساذج، إذ إن الشكل (المخطوط / المطبوع) أو الأداة (اليد / المطبعة) ليس مسوغًا للحكم على الشيء بأنه «تراث»؛ إن ما يؤسس لتراثية الشيء إنما هو تاريخيته، أي مضيُّ زمن عليه، وإنما كان ذلك لأن هذا البُعد، بُعد الزمن، ضرورة؛ لأنه يُحمِّله بمخزون مختلف تمامًا بحكم تاريخيته وظروفه؛ مختلفٍ في الرؤية، وفي الموضوع، وفي التفصيلات، وفي المعالجة، وفي الغرض، ثم إنه ضرورة -

(١) انظر لهذه القضية: تراث مخطوطات اللغات الإفريقية بالحرف العربي، تحرير وتقديم حلمي شعراوي. باماكو (مالي): المعهد الثقافي الإفريقي، ٢٠٠٥.

كذلك – لأنه يجعل بينك وبين ذلك القادم أو المنقول إليك مدًى أو مسافة، تمكِّنك من رؤيته من بعيد، فترى فيه ببصرك وبصيرتك ما لم يتأتَّ لمن عاشه وعايشه أن يراه؛ لأنه لم يكن تراثًا في حينه، واعتمادًا على هذا البصر والبصيرة يمكن توظيفه والإفادة منه بصورة مغايرة لتلك التي تَمَّ فيها توظيفه والإفادة منه.

إن الاعتداد بالشكل أو الأداة يصحُّ من جهة واحدة، فالتُّراث قد يكون مخطوطًا وقد يكون مطبوعًا، قد يكون صورة الخط والحرف الطباعي، والصورة ليست سوى أوعية، تحتاج إلى ثقافة إجرائية خاصة للتعامل معها، فالمخطوطات تحتاج إلى ثقافة خاصة، من جهتين: جهة خصوصية المعرفة التي عَتَّقها الزمن فجعل منها تراثًا، وجهة خصوصية الوعاء الذي احتواها، الجهة الأولى جوهرية، والجهة الثانية عرضية، لا تستقل، وعارضة لا تستمر، بل تتغير بتغير أدوات كل زمن وموادِّه ووسائله، وأنت مع الجوهر في مواجهة التُّراث ذاته، في مواجهة رؤاه وقضاياه وإشكالياته وتوظيفاتها، وأنت مع العارض أمام المفاتيح التي تدخلك عالَم الجوهر، فلا يضيرك منها شيء، وما عليك إلا أن تحسن استخدامها، فهي وسيلة لا غاية.

ليس هناك إذن حدٌّ (زمني) فاصل يصبح الشيء بعده تراثًا، إنما هناك تراكم زمني بسيط أو مركَّب (قصير أو طويل) يُنْضِج الشيء على نار هادئة فيحوِّله إلى تراث، وليس مهمًّا بعد الوعاء الذي سيحتوي هذا التُّراث إلا أنه يتطلب القدرة على التعامل معه.





– ٨ –

## التُّراث والماهية (البنية الداخلية)

وجريًا على سنن الثنائيات التي يثيرها هذا البحث ثمة ثنائية يتضمنها سؤال: هل التُّراث هو المخطوط (الوعاء) أم هو المحتوى (النَّص)؟ وهي ثنائية غير حاكمة لا تنفي احتمالًا أو احتمالات أخرى، فقد يكون التُّراث (الوعاء والنَّص) معًا، وقد يكون جوهر التُّراث شيئًا آخر، ثالثًا، وقد يكون التُّراث مجموعَ ذلك كله.

هي ثنائية قد يرى فيها البعض نوعًا من السفسطة، لكن التفكيك والتحليل، ونحن بصدد الضبط المصطلحي والمفهومي ضرورة.

إن تحليل هذا الذي ورثناه من الماضي، والذي تجسَّد في المخطوطات، يجعلنا نقف على عناصر أساسية، هي:

**أولًا** : الكيان المادي، أو الجسد، أو الحامل، وهو أول هذه العناصر وأقربها منا، نراه بالعين، ويتساوى الجميع في الإدراك الأوَّلي لتراثيته، فهو شيء بسيط مرئي. إنه العنصر المحسوس الذي يوازي تمامًا الآثار المادية من مبانٍ ومساجد ومحاريب وصور ومسكوكات وغيرها. وعلى الرغم من أنَّ هذه الأخيرة قد تحمل كتابات فإنها لا تجاوز كونها معلوماتٍ، أو تواريخَ، أو أسماء، قد يمكن من خلال تركيبها أن تشكل معرفة ما، لكنها لا تصل إلى حد أن تكوِّن فكرًا، وهو ما يميز المخطوط الوعاء، فهو حامل إنما كان لِيُصَبَّ فيه الفكر. على أن حمولته الفكرية لا تعني إلغاء كينونته الأثرية، التي قد توازي في أحيان كثيرة قيمة الأثر المادي، وذلك ما يتمثل في المخطوطات الخزائنية، حيث عنصرُ الجمال أيًّا كانت مقاييسُه، مقاييسُ جماليةٌ خالصة، أو تاريخية، كما يتمثل في المخطوطات التاريخية، أعني المرتبطة بأشخاص أو

أحداث تاريخية... إلخ، ومنها مثلًا: المخطوطات الأصول، التي خطَّها أصحابها بأقلامهم، أو المخطوطات التي عليها توقيعاتُ المشاهير من الملوك والأمراء والقُواد والعلماء وغيرهم. وهذه العناصر وغيرها هي التي تُدْرس اليوم في الغرب في إطار ما يسمى بـ«الكوديكولوجيا» أو علم المخطوطات.

**ثانيًا** : النَّص أو المعرفة الأسـاس الذي كان المخطوط / الوعاء من أجلها، وهو المعرفة أو العلم الذي نتج عن فكر الإنسان، أيًّا كانت طبيعته أو غرضه، وهو الذي يتوجَّه الاهتمام إليه وينشغل الناس به، وإليه تنصرف كلمة تراث، وكأنه المعنى أو المفهوم القريب لها.

**ثالثًا** : محيـط النَّص أو بيئتـه، وأعني ما يطـلق عليـه في إطـار عـلم المخطـوطات «الكوديكولوجيا»: خـوارج النَّص، أي كلَّ ما عـدا النَّص (المعرفي) الأسـاس من معـلومات، سـواء ارتبطت به من جهـة ضبطـه وتصحيحه والتعليق عليه، أو من جهة توثيقه زمانًا ومكانًا، تأليفًا ونسخًا ووقفًا وتملُّكًا وبيعًا وشراء... إلخ، أو من جهة رصد حَراكه العلمي قراءةً وسماعًا.. وهي جهات قد تتداخل فتجتمع، وقد تتنافر فتستقلُّ، لكن يجمعها أنها جميعًا تُعَدُّ بيئة علمية وتوثيقية للنَّص، ومادام النَّص معرفة، فهي إذن تعكس جزءًا من الصورة الشاملة للمعرفة العلمية، فكأنها تاريخ للمعرفة في ذاتها، وللمعرفة في علاقتها بالإنسان، في مرحلة تاريخية ومساحة جغرافية ما.

**رابعًا** : رؤية النَّص، أو طرائق التفكير التي صدر عنها النَّص، وهذا العنصر هو أخطر عناصر التُّراث وأكثرها تأثيرًا، ذلك أنه يمثل البنية العميقة لهذا التُّراث، والوصول إليها يسلِّم إلى الخلايا الحَيَّة التي أنتجت الفكر وبَنَت الحضارة.





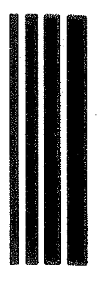
ولا يغيب أن هذه العناصر الأربعة نسيجٌ واحد، وأن كل عنصر يأخذ برِقاب العناصر الأخرى، فيؤثر فيها ويتأثَّر بها، وإن الوعي بهذه التركيبة الداخلية وعلاقاتها المتشابكة هو الذي يحقق بناء المفهوم، فلا يُختزل في النَّص ولا يُغْفَل عن بيئته، ولا يُستهان بالوعاء، ولا يَشغل ذلك كلُّه عن العقل والمنهج الذي كان المصدر الأساس للعناصر جميعًا.

**خـاتمة (التفكير الكلي: مشروع الحَلِّ):**

يبدو من خلال الإشارات العجلة التي سبقت أن كلَّ ما نعاني منه اليوم في علاقتنا بالتُّراث وبالجدل الضروري الذي ينبغي أن يقوم بينه وبين حياتنا الثقافية والحضارية، إنما هو بسبب غياب الوعي به، بدءًا من التساؤل عن هُويته، وليس انتهاء بمكوناته الداخلية، وأن التفكير الكليَّ به على الأصعدة جميعًا هو الذي يؤسس لمنهج جديد في التعامل معه يقوم على الإيمان العميق به بوصفه ثابتًا من ثوابت الشخصية، لا يمكن الاستغناء عنه أو لَفْظُه أو التخلُّص منه، وأن لكل جماعة بشرية خصوصيةً ما تحكم علاقتها بتراثها، ولا يصحُّ استنساخها من علاقة جماعة أخرى، وأن هذه العلاقة لا تعني التقديس من جهة، ولا تنفي المساءلة من جهة أخرى، وأن التُّراث أعلى من الأثر المادي ومن النَّص المعرفي وبيئته، وأن هناك ما وراء المعرفة أو العلم.

بذلك يمكن الخروج من أسر النظرة الجزئية، التي جعلتنا ندور في فلك النَّص فهرسةً وتحقيقًا ونشرًا، فننأى عن مشروع الحل الذي يتمثل أول ما يتمثل في التأسيس النظري، وما يعنيه من التفكير الكلي الذي يضبط إيقاع العمل الجزئي، ويوسِّع أفقه، ويوجِّهه ويُرشده.

* * *



# تحوُّلات الوعي بالتراث مفهومًا وتاريخًا

د. معتز الخطيب(*)

قليلةٌ هي الدراسات والأبحاث التي تؤرِّخ لتطوُّرات الوعي الثقافي والفكري بقضيةٍ ما؛ لما يتطلَّبه ذلك من تدقيق وتَتَبُّع شديدين للنصوص والأفكار والبواعث والتوجُّهات، إضافة إلى أن فكرة «التاريخ الثقافي» لم تتأصل بعدُ في فكرنا العربي، وإن وُجدت عدةُ دراسات يمكن أن تندرج تحت هذا العنوان.

وموضوع التراث من الموضوعات التي فرضت نفسها على الخطاب الفكري العربي في العقود الأخيرة منذ السبعينيات من القرن الماضي، وإن كان مفهوم التراث نفسه - بالمعنى الذي يتمُّ تداولُه - موضعَ تأمُّل ونظر وإشكال؛ نظرًا لما يحتويه من دلالة مُحْدَثة لا يبدو أنها تنفصل عن تطورات الوعي به نفسه، بل لعل الوعي بالمسمَّى شديدُ الصلة بالوعي بالاسم.

ومن شأن تأريخ الوعي بالتراث والمعرفة الدقيقة بمساراته وتحوُّلاته - أن يَقِفَنا على مسار الوعي العربي عامة، ويزوّدنا بالرؤية الكلية له، التي ربما أدَّى غيابها إلى خلل في بعض الاستنتاجات والتأويلات، خاصة في ما يتعلق بسياقات العودة إلى التراث وقراءاته في الخطاب العربي المعاصر، وبسؤال النهضة والعلاقة بالآخَر.

---

(*) كاتب وباحث سوري.

تقدِّم هذه الورقة إذًا تاريخًا لتطوُّرات الوعي بالتراث مفهومًا وتاريخًا، وما تخلَّل ذلك من مفاهيم إحياء التراث، والعودة إليه، ثم قراءته، وتوضِّح أن الإطار العامَّ الحاكم لذلك كله كان هو سؤال النهضة وإن تَشعبتِ الرؤى والمسالك. ففي حين كانت العودة إلى التراث ذاتَ نُزوع نهضوي وثقافي عام، تَحوَّل التراث إلى إشكالية قُبيل هزيمة ١٩٦٧م وبعدها، حيث نشأ تحوُّلان: الأول تحوُّل المفاصلة والقطيعة مع الغرب وظهور مبدأ التأصيل، والثاني بروز مشاريع القراءة، التي أفرزت مواقف نقدية عديدة لم تتوقف لجهتين: الأولى لجهة منهجياتها وتفصيلاتها وتأويلاتها، والثانية لجهة دلالات هذه العودة الجديدة إلى التراث.

## أولًا: مفهوم التراث

كلمة «التراث» لفظ عربيّ أصيل، استعمله القرآن الكريم بهذه الصِّيغة مرة واحدةً[1]، للدلالة على «الميراث» المادي، كما تشير إلى ذلك أقدم التفاسير الواردة عن بعض التابعين[2]، ويجادل بعض الباحثين بأن المدلول الحالي للتراث - كما هو متداوَل في الفكر العربي المعاصر - «مضمونٌ جديد أُعطي لهذه الكلمة، وهو من نتاج أوائل القرن التاسعَ عشرَ الميلادي»[3]، وقد يُستدل لهذا بقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في «مقاييسه»: «الواو والراء

(١) في قوله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ [الفجر: ١٩].

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (المعروف بتفسير الطبري)، محمد بن جرير الطبري، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١)، ج٢٤، ص٣٧٩-٣٨٠.

(٣) انظر على سبيل المثال: الحداثة والتراث: الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، عبد المجيد بوقربة، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣م)، ص٢٦، الهامش، وسبق إلى ذلك الجابري في المرجع الآتي قريبًا.





والثاء: كلمةٌ واحدة، هي الوِرْث. والميراث أصله الواو. وهو أن يكونَ الشّيءُ لقومٍ ثم يصيرَ إلى آخرين: بنَسَبٍ، أو سَبب»[1].

وعلى هذا المعنى «ظلت كلمة (التراث) محدودة الاستعمال، تنوب عنها أختها (الميراث) في كثير من الأمر، إلى أن أَطلَّ علينا هذا العصر الحديث فوجدنا هذه الكلمة تَشيع شيوع البحث عن الماضي: ماضي التاريخ، وماضي الحضارة، والفن والآداب، والعلم، والقصص، وكل ما يَمُتّ إلى القديم»[2].

لكن يمكن الحفر في دلالة مادة (وَرِث) على مستوى القرآن الكريم، لنجد أن القرآن استعملها للدلالة على إرث الكتاب، حين قال: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣٢]، كما استعملها للدلالة على ميراث النُّبوَّة في قوله - إخبارًا عن دعاء زكريا - : ﴿ فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم ٦].

فالجذر يُحيل بهذا إلى بُعدٍ آخر غير مألوف في القاموس العربي، وأعتقد أن هذه الإحالة يمكن أن تشكِّل جَذْر الاستعمال اللغوي لهذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر، وإن كان لا مَفَرَّ من القول: إن كلمة «تراث» اغتنت بمضامينَ جديدة لم تكن محمّلةً بها من قبل، كما أنها أصبحت مُشبَعة بشحنات وجدانية ومضامين أيديولوجية مُحْدَثة لا يمكن التغاضي عنها بعد

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٢م)، ج٦، مادة (ورث).

(٢) قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي، عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٨٨م)، ص٧٨.

تَتَبُّع المجال التداولي الحديث لهذه المفردة العربية القديمة، فقد أصبحت تعني «العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلُّعات»، أو هي – كما يقول الجابري – : «المعرفي والأيديولوجي وأساسهما العقلي، وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»، فالتراث كلمة تُطلق على الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وتحمل إيحاءات وجدانية أيديولوجية تشير إلى حضور السَّلَف في الخَلَف، والماضي في الحاضر، وإلى ثقافة الماضي في تمامها وكلِّيَّتها، والتراث هنا لا يعني (ما كان) وحَسْب، بل أيضًا وبالدرجة الأولى (ما كان ينبغي أن يكون)، ومن هنا «اندماج المعرفي والأيديولوجي والوجداني في مفهوم التراث كما يوظَّف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر»[1].

بل إن مفهوم التراث يتسع ليشمل البعد التأويلي له، وهنا يتمُّ الإلحاح على تعدُّدية قراءة التراث وتَفَهُّمه بإعادة تعريف مفهوم التراث نفسه بالقول: «لا يوجد تراث في ذاته؛ فالتراث هو قراءتنا له، هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له. لست أقصد من هذا أنني أنفي – أو ألغي – الحقيقة الذاتية للتراث أو أتجاهل – أو أتغافل عن – تحقُّقه الموضوعي بالنسبة إلينا ! ... فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها وطبيعة موقفي منها وتوظيفي لها»[2].

(١) انظر: التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص٢٣-٢٤.

(٢) مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، (القاهرة: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ص٦، وانظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩١م)، ص٧٨-٧٩.





## ثانيًا: تطورات التعامل مع التراث

لم يكنِ التطور في الحقل الدلالي لكلمة «تراث» إلا مَدْخَلًا لوقوع تطورات عدة؛ فقد أدت تلك الدلالة المُحدَثة والثَّرية للكلمة إلى رسم إطارات ورؤى مختلفة لكيفيات التعامل مع هذا التراث، عبر مراحل ومستويات متعددة ومتعاقبة، يمكن الإمساك بأربع محطات تاريخية رئيسة منها، وهي:

**المحطة الأولى:** حركة نشر النصوص العربية «نَشْراتٍ حديثةً محقَّقة» في القرن التاسعَ عشرَ، وهي حركة قام بها أساتذة الجامعات الأوروبية المهتمُّون بنشر النصوص القديمة، وإن كان التعامل مع التراث العربي أسبقَ من هذا التاريخ؛ فقد أقبل في القرن السادسَ عشرَ علماء الكلاسيكيات الأوروبيون على نشر نصوص عربية في سياق اهتمامهم بالعهدَيْن القديم والجديد، وبالنصوص العربية المترجَمة إلى العبرية واللاتينية في القرنين الثاني عشرَ والثالثَ عشرَ، وهي نصوص طبية وفلسفية ورياضية، لكن التوجُّه المعنيّ هنا بالنظر، هو حركة نشر التراث العربي وَفْق ما صار يُعرف لاحقًا بـ «فن التحقيق».

**المحطة الثانية:** حركةٌ تبلورت لدى المبعوثين المصريين في أثناء دراستهم في أوروبا وبعد عودتهم، فأخذوا يشاركون في ميدان «نشر التراث»، وكان من أبرزهم رفاعة رافع الطهطاوي (ت١٨٧٣م)، فـ «لا يستطيع الدارس أن يُغفل العَلاقة بين هذه البَعْثات ونشاط مطبعة بولاق»[1].

(١) مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، محمود الطناحي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤م)، ص٣٢.

ثم حمل لواء الدعوة إلى «إحياء التراث» عددٌ من قادة الفكر ورواد النهضة في مصر مثل الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وعلي مبارك (ت ١٨٩٣) وأحمد زكي باشا (ت ١٩٣٤م) وأحمد تيمور (ت ١٩٣٠م) ومَن بعدهم. «وكانت أول خطوة جديدة في سبيل نشر التراث خطاها علي باشا مبارك حين ألَّف هيئة برئاسة رفاعة بك الطهطاوي، ثم حذت جمعية المعارف في سنة ١٨٦٨م حذو الهيئة الرسمية، وما لبِث أن نمت نموًّا سريعًا، وعُنيت كثيرًا بإحياء عدد كبير من الكتب التاريخية والأدبية، كما عُنيت بنشر طائفة من الدواوين الشعرية التي أنتجتها العصور العربية الزاهرة في المشرق والأندلس.

وفي سنة ١٨٩٨م أُلفت جمعية جديدة لنشر الكتب القديمة وإحيائها، وكان من أعضائها حسن باشا عاصم وأحمد باشا تيمور وعلي بك بهجت وغيرهم، وطَبعت عدة كتب مفيدة»[1]، وفي سنة ١٩٠٢م تكونت هيئة أخرى برئاسة الشيخ محمد عبده لـ«إحياء الكتب القديمة»، وقد كانت العناية بإحياء التراث سمةً عامَّة بين كثير من الإصلاحيين في مصر والشام والعراق، كما نجد لدى طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي في دمشق مثلًا[2]، ثم لدى محمد كرد علي تلميذ طاهر الجزائري حين نشر رسائل ابن المقفَّع مثلًا.

**المحطة الثالثة:** بدت منذ أواخر القرن التاسعَ عشرَ إلى النصف الأول

(١) انظر: تحقيق التراث العربي: منهجه وتطوره، عبد المجيد دياب، ط٢، (القاهرة: دار المعارف [د.ت])، ص٨٦-٨٧، وعبد السلام هارون، قطوف أدبية، ص٧١.

(٢) انظر: الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، معتز الخطيب، بحث مقدم إلى مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٩م.





من القرن العشرين، من خلال كتابة دراسات أو بناء تواريخ وأدبيات استنادًا إلى كتب التراث وحولها، مع الاستعانة بالمناهج الغربية أو استعارة الإشكاليات ذاتها التي كانت متداوَلة بين الباحثين الغربيين[1].

**المحطة الرابعة:** تجَلَّت منذ الستينيات وما بعدها؛ فقد شهدنا في هذه المرحلة اهتمامًا عارمًا بالتراث ونشره والعودة إليه لاستثماره أو استلهامه من جهة، ومن جهة أخرى شهدنا اهتمامًا كبيرًا بقراءته أو قراءاته لتوجيه تأثيراته وتفسيراته وتحويل سلطانه.

لكن لماذا هذه المحطَّات بالذات؟ وما الذي يميِّزها أو يميز بعضها من بعض؟

إن تحديد هذه المحطات بُني على كونها محطاتٍ بارزة وذاتَ مغزًى، سواء من حيث السياق الذي تولَّدت فيه، أو من حيث التوجُّه والبعد الذي يحمله هَمّ التعامل مع التراث أو العودة إليه، ومن ثم فهي محطاتٌ دالةٌ على توجُّهات متمايزة.

ففي المحطة الأولى كان شكل التعامل مع التراث على صيغة «نشرات علمية» للتراث قام بها مستشرقون أوروبيون في ثلاثة سياقات جديدة تنتظم الفكر الأوروبي نفسه: «سياق صعود التاريخانية، وسياق النُّزوع النهضوي الأوروبي، والحركة الكبرى للانتشار الأوروبي في العالم القديم، وخاصة قارة آسيا. وللنُّزوع النهضوي والتاريخاني أصولٌ تعود إلى القرنين

(١) في دراسة عن الرحالين العرب في الحقبة الثانية (١٨٨٠-١٩١٨م) تبين أن أثر الثقافة الغربية في تفكيرهم كان موازيًا لتأثير الموروث الأصيل. الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، نازك سابايارد، ط٢، ([د.م]: مكتبة نوفل، ١٩٩٢م)، ص٤٣٣.

السابعَ عشرَ والثامنَ عشرَ، ففي هذين القرنين تبلورت فكرة أوروبا بما يعنيه ذلك من حركة زاخرة ومزدوجة في ثلاثة اتجاهات: الحفر والبحث عن الأصول، وتسخير تلك الأصول لتحديد معالم أخرى للحاضر، والاندفاع للتغيير في الداخل العلمي والثقافي الأوروبي واقتحام العالم بغطاء رِسالي أو من دون غطاء على الإطلاق»[1].

فهذا الاندفاع للتغيير والنهوض الثقافي الذي اقترن بالانتشار في آسيا من الشرق الأقصى إلى الشرق الأوسط، وضع المثقفين الأوروبيين في مواجهة العرب والمسلمين في السياق الثالث، وهو الحركة الكبرى للانتشار الأوروبي في العالم القديم. وهذا هو السياق الذي وُلدت فيه فكرة النهوض المستنِدة إلى أصول كلاسيكية، كما ولدت فيه الفكرةُ القائلة: إن معرفة ذاك الماضي الماجد أساسُه أو أداتُه المعرفةُ التاريخية. وفي هذا السياق أقبل علماء الدراسات السامية على نشر النصوص العربية بوصفها أساسًا للتعرُّف على تلك الحضارة واستكشاف أصولها[2].

المحطة الثانية، لا بد من التدقيق فيها، فالباحث المؤرِّخ لنشر التراث عادةً ما يُعنى بسرد وقائع حركة الطباعة ونشر التراث وتواريخها، دون التمييز والتدقيق في التوجُّهات والأفكار، والمنشغل بفكرة ما، عادةً ما

(١) الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءاته، رضوان السيد، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد ٣٨١، نوفمبر ٢٠١٠، ص١٠٥.

(٢) انظر: النشر التراثي العربي: الأصول والاتجاهات والدلالات الثقافية، رضوان السيد، مجلة التسامح، سلطنة عمان، عدد ٢٧، ص٣٧٣-٣٧٦. والاستشراق ونشر التراث العربي: الاتجاهات النهضوية والسياقات الفكرية والثقافية، ستيفان ليدر، مجلة التسامح، سلطنة عمان، عدد ٢٧، ص٣٩٣ وما بعدها.





ينتخب من التواريخ والوقائع ما يكون عنوانًا لتوجُّهٍ يرصده ويَتَتَبّعه بالاهتمام ليُثَبِّت تصنيفه الذي ارتآه، ولكنَّ واقع حركة نشر التراث العربي والإسلامي وتَفَشِّيَه في العديد من العواصم، مع إنشاء المطابع العربية العديدة في كبريات المدن آنذاك منذ مطالع القرن التاسعَ عشرَ عامةً[1]، بما فيها الآستانة في تركيا وحيدر آباد في الهند (١٨٨٦م) - يكشف عن توجُّهات عدة وأغراض شتَّى، وإن كان ذلك كله يعبِّر عن ظهور وعيٍ دينيٍّ ثم ثقافيٍّ بضرورة إحياء التراث الغنيّ، مع وجود احتياجات دينية ومدنية واقتصادية لذلك، بالإضافة إلى وجود غرامٍ لم ينقطع بالكتب لدى كثير من العلماء عبر التاريخ.

ويمكن الإشارة الدالَّة هنا إلى بعض المطابع التي كان لها دور في نشر التراث العربي، مثل مطبعة الجوائب لأحمد فارس الشدياق في الآستانة، والمطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت (بعد ١٨٤٨م)، التي كان لها فضل في نشر أمّهات كتب التراث العربي، ومن أعلامها الأب لويس شيخو، لكن المطبعة الأهم هي التي أنشأها محمد علي باشا على أنقاض المطبعة الأهلية الفرنسية، وسماها «المطبعة الأهلية» أيضًا، سنة ١٨١٩م أو ١٨٢١م، ثم نُقلت إلى بولاق فعُرفت بمطبعة بولاق، ثم عُرفت من بعدُ

(١) ظهرت الطباعة العربية في الشرق، في كل من الآستانة وسورية ولبنان في القرن الثامن عشر. انظر لمحة عن تاريخ الطباعة في: قطوف أدبية: دراسات نقدية في التراث العربي، عبد السلام هارون، ص٣٥ وما بعدها، ويبدو أن عبد المجيد دياب، نقل عنه نقلًا مطولًا دون أن يُحيل إليه في: تحقيق التراث، ص١٠٣ وما بعدها، وكتاب هارون في الأصل مجموعة بحوث، نُشر بحثه هذا الذي هو موضع الإحالة والنقل سنة ١٩٦٦م، وقد فعل دياب مثل ذلك في مواضع كثيرة، مع أنه نقل عن كتاب «قطوف أدبية» ص١٠١.

باسم المطبعة الأميرية، وتَدَافعت مطبوعاتها من الكتاب العربي الإسلامي كالسيل، وأقدمت على نشر الموسوعات الضخمة.

تَشكَّلت إذًا حركة إحياء التراث مع حركة الطباعة التي غَلَب عليها في بادئ الأمر النشاطُ الدينيُّ المسيحي باهتمام من رُعاة الكنيسة، حتى قال محمود الطناحي: «ولم يظهرِ الوجه العربي الإسلامي للطباعة إلا في مطبعة بولاق بمصر»[(١)].

فهذه الحركة الواسعة حملت توجُّهات عدة لا بد من التمييز بينها، ومن أدلّ ما يمكن الاستشهاد به هنا - على سبيل التمثيل - أن مما ساعد على نشر التراث في سورية وجود علماء بارزين أمثال عبد القادر بدران (ت ١٩٢٧م) ومحمد راغب الطباخ (ت١٩٥١م) ومحمد كرد علي (١٩٥٣م)، فبدران سَلَفيٌّ كانت له صِلات بعلماء نَجْدٍ ولقي مضايقةً من علماء دمشق لِمَنْزَعه ذلك[(٢)]، والطباخ مؤرِّخ محدّث، وكرد علي إصلاحي كان من تلاميذ الإصلاحي الكبير طاهر الجزائري.

وقد أردتُ بهذا بيان ثراء تلك الحركة التي انهمك فيها الجميع، حتى من قبل هؤلاء الثلاثة، وقد جعلتُهم مثالًا.

ويمكن القول: إنه تبلورت ثلاثة توجُّهات في ظل هذه الحركة:

**التوجُّه الأول:** نهضويٌّ يُعبر عن الرغبة في التقدُّم والدخول في العصر الحديث، تَبلور مع نخبة صغيرة من المبتَعَثين إلى الغرب، وبدا منسجمًا مع

(١) مدخل إلى تاريخ نشر التراث، محمود الطناحي، ص٣١.

(٢) انظر ترجمته في: علامة الشام عبد القادر بن بدران: حياته وآثاره، محمد بن ناصر العجمي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م)، وانظر ص٢٦ منه.





مشروع دولة محمد علي الحديثة؛ فقد تَزَامن إنشاء المطبعة مع إرسال محمد علي للبعثات العلمية لتَلَقِّي العلم في أوروبا، وكان ثمة عَلاقة بين تلك البعثات ونشاط المطبعة، فقد عاد هؤلاء المبتعَثون «برغبة عارمة في الإصلاح والنهوض وملاحقة التطوُّر الأوروبي الذي تناهت إليهم أصداؤه»[(١)]، وعايَنوا طرفًا من نهضته وتَقَدمه، وانبهروا بعلومه وأحواله، وتأثَّروا ببعض أفكاره وتياراته، ورأَوا من عنايته بتراثه ونصوصه ما حفّزهم على الانهماك في اجتراح تَوَجه نهضويّ عربيّ. ومن أبرز هؤلاء رفاعة رافع الطهطاوي، الذي «شجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر الروائع العربية، بما فيها مقدمة ابن خلدون»[(٢)]، وكذلك محمد عبده الذي ساهم في نشر كتبٍ تخدم في النهوض، كما شجّع على إعادة نشر كتاب «الموافقات» للشاطبي مثلًا، ووجّه رسالةً إلى سلطان المغرب يُخبره فيها «أنه تألفت في مصر جمعية لإحياء العلوم العربية، وخاصةُ عَمَلِها أنْ تبحث عما كاد يُفْقَد من كتب السلف، وتُصحِّحَ نسخه وتطبعه؛ حتى يحيا بذلك ما اندرس من علوم الأوَّلين، واحتجب عنا بمُحْدَثات المتأخِّرين»[(٣)].

وقد استمر هذا التوجُّه مع تلامذة هؤلاء، كما نجد لاحقًا مع «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، التي يقول في القائمين عليها أحمد أمين: «طائفة من الشباب تمتلئ نفوسهم غَيْرةً على العالم الإسلامي، ويطيلون التفكير في

(١) انظر: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، محمود الطناحي، ص٣٢-٣٨، وعبد المجيد دياب، تحقيق التراث، ص٨٥-٨٦.

(٢) الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩م، ألبرت حوراني، ط٣، (بيروت: مكتبة نوفل، ٢٠٠٩م)، ص٨٢.

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، (القاهرة: [د.ن]، ١٩٣١م)، ج٢، ص٥٤٥-٥٤٦.

وسائل إصلاحه والنهوض به، أَلَّف بين أفرادها الشعورُ بالألم من موقف الشرق وخموله، والإيمان بوجوب العمل على تنبيهه والأخذ بيده ورفع مستواه»[1].

**التوجُّه الثاني**: قوميٌّ ثقـافيٌّ يبحث عن اكتشـاف الذات بالعـودة إلى الماضي المجيد وتثبيت الهوية واللغة في مواجهة التحديات الخارجية، يُعبِّر عنه عبد السلام هارون بوضوح، إذ يقول: «ولقد كانت فكرة إحياء التراث فكرة قومية قبل أن تكون فكرة علمية؛ فإن طغيان الثقافة الأوروبية والنفوذ التركي وضغطه، كان يأخذ بِمَخْنِق العرب في بلادهم، فأرادوا أن يخرجوا إلى مُتَنَفَّس يُحِسّون فيه بكيانهم المستمَدِّ من كيان أسلافهم، في الوقت الذي أَلِفوا فيه الغرباء من الأوروبيين يتسابقون ويَنبِشون كنوز الثقافة العربية فانطلقوا في هذه ينشرون ويُحيون؛ إذ كانوا يرون أنهم أحقُّ بهذا العمل النبيل وأجدر»[2]، ولهذا خَلَص أحد الباحثين إلى القول: «لم تنفصل حركة إحياء التراث عن حركة اليقظة القومية»[3].

وقد بيَّنت دراسةٌ عن تصوُّرات الرَّحَّالة العرب، أنهم في الحقبة الأولى (١٨٢٦-١٨٨٠م) كالطهطاوي (١٨٧٣م) مثلًا - تشبثوا بمَوْروثهم الديني فرَأَوْا فيه بعض مبادئ الفكر السياسي والاقتصادي الغربي ونُظُم الحكم الغربي، في حين أن الاعتزاز بالماضي القومي وبالتراث بدأ يغلب على الفخر الديني في كتابة الرَّحَّالين منذ الحقبة الثانية (١٨٨٠-١٩١٨م) أمثال

(١) قطوف أدبية، عبد السلام هارون، ص٤٦.

(٢) قطوف أدبية، عبد السلام هارون، ص٧٣.

(٣) تحقيق التراث، دياب، ص٨٥.





أحمد زكي باشا وجورجي زيدان (١٩١٤م) ومحمد كرد علي (١٩٥٣م) الذين أحسُّوا بتهديد الهوية[1].

ويمكن أن يُشار إلى عدة مظاهر لذلك التوجُّه انبنت عليها تلك الخلاصة، من قَبيل أن نشاط مطبعة بولاق تَزامن مع الدعوة إلى العامِّية في مصر[2]، وأنه كان هناك ما أسماه عبد السلام هارون «الغزو اللغوي» وأن «حركة الإحياء هذه جاءت وليدة الحاجة؛ إثر نشاط حركة الترجمة التي بدأها محمد علي بعد عودة المبعوثين من البلاد الأوروبية»، وأن مطبعة بولاق نشرت أمَّهات الكتب «ولا سيما كتب اللغة التي هي المرجع الأول في الاستفتاء اللغوي، والحارس المتصدِّي لمن يريدها فوضى بغير نظام» وهذا كله لم يكن يتمُّ بمَعْزَل عن التفاعل مع نشاط المستشرقين الذين كانوا حاضرين بقوة في ميدان نشر التراث وفي بعض الجامعات العربية وجمعيات التراث، ولذلك لم يُخفِ «هارون» كون ذلك أحد المحفِّزات حين قال: «ولعل نشاط الأوروبي ودأبه على نبش الكنوز العربية والشرقية كانا من الحوافز التي زادت من يقظة إخواننا العرب وتحمُّسِهم لهذا الإحياء»[3].

ومما استدلّ به هارون لهذا التوجُّه «القـومي» أن الإمام محمد عبده رأَسَ جمعية تسمى «جمعية إحياء العلوم العربية» وأشرفَ على إحياء «دلائل الإعجاز»، كما أشرف - مع رشيد رضـا - على نشر «أسرار البلاغة»

(١) انظر: الرحالون العرب وحضارة الغرب، نازك سابايارد، ص٤٢٦، وانظر ص٣٨٣ وص١٥٣.

(٢) كما كُتبت عدة كتب في ذلك الوقت لمستشرقين عن قواعد اللهجات العامية. انظرها في: قطوف أدبية، عبد السلام هارون، ص٦٦.

(٣) قطوف أدبية، هارون، ص ٦٧-٦٨.

للجرجاني، ودرّسها في الأزهر، وشرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، وطبع شرحه في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين (١٨٨٩م)، ونشر إبراهيم اليازجي «رسالة الغفران» لأبي العلاء (١٩٠٣م) وكذلك اهتمَّ طه حسين بإذاعة أدب أبي العلاء وشعره وآثاره، ثم جاء تلميذ هارون: محمود الطناحي، فعبّر عن ذلك بالقول: «استعلَنَت تلك الروح العربية في ذلك النشاط الظاهر لمطبعة بولاق، والذي تَمَثل في طبع مئات الكتب في التفسير والحديث والأصلين: أصول الدين وأصول الفقه، واللغة والنحو والصرف والبلاغة والتاريخ والطب والرياضة والطبيعة والفنون الحربية، وغير ذلك من سائر فنون التراث»[١].

والمتأمِّل للكتب اللغوية والأدبية المطبوعة في هذه الحقبة يجدها كثيرة جدًّا، سواء في مطبعة بولاق أم في القسم الأدبي من دار الكتب المصرية أو في لجنة التأليف والترجمة والنشر، كما أنه تخصصت أعلامٌ في نشرها وإحيائها، وبانت آثار ذلك في لغتهم التي تميَّزت بنقائها ومتانتها، ولكن في المقابل كان هناك نشرٌ لأصناف واسعة من التراث غير اللغوي من الطب والعلوم والفنون الحربية وغيرها، حتى إن مطبعة بولاق نشرت كثيرًا من الترجمات، وهو أمرٌ يدلُّ على تعدُّد التوجُّهات داخل هذا الإحياء للتراث، باختلاف الغايات والمنزع.

**التوجُّه الثالث:** تبلور في أواخر القرن التاسع عشر، وهو غير منفصلٍ عما قبله بشكل جدِّي، كما أن التوجُّهين الأول والثاني يتداخلان مع بعض الشخصيات كما رأينا من محمد عبده مثلًا، ويمكن التعبير عن هذا التوجُّه

(١) مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، محمود الطناحي، ص٣٣.





بكونه توجُّهًا علميًّا تبلور مع تَحَول النشر إلى «**صناعة علمية**»، مع «دار الكتب المصرية» التي يرجع إليها الفضل الأخير في «القدوة المثالية للمحقِّقين المعاصرين، ولعل أول نافخ في بوق إحياء التراث العربي على النهج الحديث هو المغفور له أحمد زكي باشا، الذي قام بتحقيق كتابي «أنساب الخيل» لابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ) و«الأصنام» لابن الكلبي أيضًا، وقد طُبعا في المطبعة الأميرية سنة ١٩١٤م باسم لجنة إحياء الآداب العربية التي عرفت في ما بعد باسم القسم الأدبي، ولعل هذين الكتابين مع كتاب «التاج» للجاحظ (ت ٢٥٥هـ) الذي حققه أيضًا من أوائل الكتب التي كُتب في صدرها كلمة (تحقيق)، كما أن تلك الكتب قد حظِيت بإخراجها على أحدث المناهج العلمية للتحقيق»[١]، وتدفَّق سيل التحقيق وانتشر في أرجاء شتى، وعلى دور ومطابع مختلفة، كان منها دار المعارف التي أخذت دورها في إحياء التراث بصفة الجدية سنة ١٩٤٢ حين فكر هارون والشيخ أحمد شاكر في نشر عيون الشعر سموها «ديوان العرب»، ثم اقترحا عليها نشر عيون التراث العربي في ما سُمِّي «ذخائر العرب»، واشترك في تحقيقه علماء الشرق والغرب[٢]، وهكذا تكاثَر المشتغلون بتحقيق التراث بالطريقة

(١) قطوف أدبية، عبد السلام هارون، ص ٣٩-٤٠، وهذا من المواضع الكثيرة التي نقلها عبد المجيد دياب عن هارون بالنص؛ دون إحالة. انظر: تحقيق التراث العربي، دياب، ص٩٢ وما بعدها، وقارن. وانظر عن أحمد زكي باشا وجهوده: دياب، تحقيق المخطوطات، ص٩٦-١٠١. وقد كُتب عن أحمد زكي باشا الكثير، انظر قائمة بالكتابات عنه في مقدمة «الرسائل المتبادلة بين شيخ العروبة أحمد زكي باشا والأب أنستاس ماري الكرملي»، في: رسائل الرافعي، ويليه الرسائل المتبادلة بين شيخ العروبة أحمد زكي باشا والأب أنستاس ماري الكرملي، ([د.م]، الدار العمرية، [د.ت])، وقد نشرها محمود أبو رية.

(٢) انظر: قطوف أدبية، هارون،ص٤٧.

العلمية حتى استوى على سوقه، وتأسست تقاليده وصنعته، وأُلِّفت في بيان قواعده الكتب، بدأ التأليفَ فيه عبد السلام هارون، وتتَابع عليه آخرون[1].

وقد ترك الاحتكاك بأوروبا، سواء من خلال رحلة المبتعَثين ودراستهم، أم من خلال التواصل مع المستشرقين والإفادة منهم في تحقيق المخطوطات ونشر التراث وحضور مؤتمراتهم، أو من خلال توفير الحافز لدى آخَرين بضرورة تولِّي المهمَّة بأنفسهم؛ لأنهم أَوْلَى بها وأجدر، ترك كل ذلك أثره على تبلور تلك الاتجاهات الثلاثة، التي لم تكن متباعدة وإنما متداخلة أحيانًا؛ بما يجعل المحطة الثانية متفاعلة مع المحطة الأولى من المحطات الأربع التي نقف عندها بالدرس والتحليل[2].

أما المحطة الثالثة، فتأتي ضمن الاحتكاك بالمستشرقين والتفاعل مع انشغالاتهم بدوافع قومية ونهضوية، فظهرت مشروعاتٌ لبناء خُطط ثقافية مستندة إلى التراث العربي أو تستلهمه في استكشاف آفاق وتوليد نصوص من جهة، ومن جهة أخرى تحاول أن تنسج على منوال انشغالاته ولكن بمحتوى تراثي يعاد استكشافه وتعميق المعرفة به، وفي هذه المرحلة وجدنا عدة قواميس ومعاجم ودوائر معارف وُضعت، كانت تستند في فكرتها ورؤاها إلى الموروث النهضوي الأوروبي والتاريخانية[3]، فوضع بطرس البستاني

(١) انظر مقدمة عبد السلام هارون التي كتبها سنة ١٩٥٤م لكتابه «تحقيق النصوص». هارون، تحقيق النصوص ونشرها، ط٦، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٥م)، ص٦-٧، وقد سرد هارون أسماء قائمة طويلة من المحققين في مختلف البلدان في: هارون، قطوف أدبية، ص٥٦ وما بعدها. وقارن بـ: دياب، تحقيق المخطوطات، ص٩٣.

(٢) بالإضافة إلى المبتعثين، قام عدد من أعلام إحياء التراث العربي برحلات إلى أوروبا دوّنوا فيها مشاهداتهم.

(٣) الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث وقراءاته، رضوان السيد، ص١٠٧.





قاموس «محيط المحيط»، وكتب رفيق العَظْم «البيان في التمدُّن وأسباب العمران» (١٨٨٧م)[1]، وكتب جورجي زيدان: «تاريخ التمدُّن الإسلامي»، و«تاريخ آداب اللغة العربية» (١٩١٣-١٩١٦م)[2]، وكتب محمد كرد علي «خطط الشام»، وكتب أحمد أمين موسوعته الشهيرة بأجزائها الثلاثة: «فجر الإسلام»، و«ضحى الإسلام»، و«ظُهر الإسلام» (قرأ طه حسين الجزءَين الأولين وقدَّم لهما سنة ١٩٢٨م)، وقد كان لهؤلاء الكتّاب احتكاك مباشر ببعض المستشرقين ووقعت بينهم مراسلات أيضًا، كما نجد للبستاني وجورجي زيدان وأحمد أمين مثلًا، وبعضهم يصرّح بمصادره الأجنبية التي رجع إليها إلى جانب المصادر التراثية، بل إن محمد كرد علي مثلًا رحل إلى إيطاليا سنة ١٩١٣م لمطالعة الكتب والمخطوطات الثَّمينة في مكتبة المستشرق الإيطالي الأمير ليوني كايتاني حتى يتمكن من وضع كتابه «خطط الشام»[3].

وكثيرٌ من هذه المشاريع يكاد يكون قراءاتٍ لنظام التراث بالمعنى العام، قبل تبلور مفهوم القراءة بالمعنى الحديث، فكتاب «تاريخ التمدُّن

(١) كتب في المدنية أناسٌ، منهم محمد فريد وجدي بعنوان «المدنية والإسلام»، في مطلع القرن العشرين. انظر حول المدنية في كتابات تلك الفترة: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط٤، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م)، ص٣٨٣ وما بعدها.

(٢) من المهم الإشارة هنا إلى أن ثمة انتقادات عدة لجورجي زيدان، منها قول عبد السلام هارون في قطوف أدبية، ص٧٣ : «وكم ذا له - كان الله له - من أوهام».

(٣) انظر: الرحالون العرب، نازك، ص١٥٠، نقلًا عن مذكرات كرد علي. وكان قد طالع العديد من الكتب الأوروبية كما يذكر عن نفسه في: محمد كرد علي، خطط الشام، (دمشق: المطبعة الحديثة، ١٩٢٥-١٩٢٨م)، ج٦، ص٤١٣، واستشهد في الخطط بعدد كبير من المراجع الفرنسية التي رجع إليها، في ج١، ص٣٨-٤٥، وكذلك اعتمد أحمد زكي باشا وجورجي زيدان على مصادر أجنبية. انظر: تاريخ التمدن الإسلامي، جورجي زيدان، ط٢، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د.ت ])، ج١، ص٩، ونازك، الرحالون العرب، ص١٥٤-١٥٧.

الإسلامي» كتابٌ في نشوء المَدَنيَّة الإسلامية، «وتاريخ ذلك التمدن العجيب من الوجوه السياسية والإدارية والعلمية والأدبية والأخلاقية»[1]، وكتاب «تاريخ آداب اللغة العربية» هو «تاريخ ما تحويه من العلوم والآداب وما تقلَّبت عليه في العصور المختلفة، أو هو تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم»[2]، وكتاب أحمد أمين هو كتاب في التاريخ العقلي للأمة الإسلامية، «تاريخ عقلها في نشوئه وارتقائه، وتاريخ دينها وما دخله من آراء ومذاهب»[3]. وهي كتب يمكن أن تندرج - بتَجَوُّز - ضمن ما يسمَّى التاريخ الثقافي، وخاصة كتاب أحمد أمين الذي هو ألصق بالتاريخ الثقافي، وفكرتا التاريخ الثقافي والتمدُّن الإسلامي فكرتان أوروبيتا الأصل، ولكنهما لا تتمَّان هنا إلا بالاستناد إلى المصادر التراثية على سَعتها.

المحطة الرابعة محطة ثَرِيَّة ومُفْعَمة بالتوجُّهات المختلفة التي تعاطت مع التراث؛ في ظل الصراعات الأيديولوجية التي حفِلت بها الأوساط الفكرية والثقافية والدينية في هذا الوقت، فتحوَّل التراث إلى مستوى آخر من الفهم والحضور، وهو مستوى يجمع بين كثافة التأويل واختلاط المعرفة بالأيديولوجيا، فاستمرت اندفاعات نشر التراث، لكن الجديد هنا أمران: الأول تَجَدُّد العودة إليه بآفاق وأغراض جديدة، والثاني ظهور مشاريع قراءة التراث التي تكاثرت وتناسلت وَفْق مرجعيات ورؤى متباينة ومتناقضة أحيانًا.

(١) تاريخ التمدن الإسلامي، جورجي زيدان، ج١، ص٩.

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية، جورجي زيدان، راجعه وعلق عليه شوقي ضيف، (القاهرة: دار الهلال، [د.ت])، ج١، ص٨.

(٣) ضحى الإسلام، أحمد أمين، (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣م)، ج١، ص٩.





ولكي نفهم خلفية هذا الواقع، لا بد من استحضار أن جهود الإصلاحيين عامةً - بدءًا من رفاعة رافع الطهطاوي ثم محمد عبده ومدرسته - كانت متوجِّهة إلى إيجاد صلة بين المعطَيات الثقافية الغربية ومحتوى الإسلام ممثَّلًا بتراثه، وهي الصيغة التي أخذت لاحقًا تعبيرَ «الصراع» بين الحديث الوافد والقديم الموروث، لكن مع نشأة دولة الاستقلال (استقلت الدول العربية ما بين عامي ١٩٤٠-١٩٦٠م)، استولى عليها تيار الحداثة الذي قام بتوجيه المجتمع ونشاطه وتهميش الموروث ودُعاته، لكن ظهر صراع جديد بين يمين ويسار، وأصبح الحل الغربي - مع الحرب الباردة والاستقطاب - منقسمًا إلى تصوُّرَيْن متمايزَيْن: الاشتراكي التقدُّمي والرأسمالي الرجعي، ومع الدخول في الحل الاشتراكي تمّ اتباع سياسة تحديثية لم تتورَّعْ عن القيام بتصفية كلية للتراث الماضي[1]، وفي الستينيات تنامَى التحول نحو الاشتراكية الثورية وتفاقمتِ القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية، ثم جاءت هزيمة ١٩٦٧م فـ «انكسرت آمال وسُدّت آفاق وتحطَّمت آراء ونظريات، وانطرح البحث في المسلّمات السياسية والفكرية والاجتماعية لدى كلّ ذي لبّ»[2]، على حدّ وصف أحد المؤرِّخين الذين تحوّلوا - شأن كثيرين - من اليسار إلى الإسلام في فترة السبعينيات، التي شهدت اعترافًا من جانب القوميين بضرورة بناء ثقافة عربية ذاتية تعيش العصر وهمومه ومشكلاته، لكنها لا تتنكَّر لذاتها

(١) انظر: يوسف القرضاوي فقيه الصحوة الإسلامية: سيرة فكرية تحليلية، معتز الخطيب، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ص٨٠.

(٢) في صحبة القرضاوي بين علوم الدين والدنيا، طارق البشري، مجلة الهلال، عدد أبريل ٢٠٠١م، ص٩٦.

وخصوصيتها، ومن ثمّ ظهرت أعمال كثيرة منذ الستينيات تتناول مسألة التراث ومشاريع النهضة بإعادة قراءة التراث.

لم يكنِ الإسلاميون بعيـدين عن المشـهد، فقـد أدت هـذه السياقات والتأثيرات إلى بروز ما أُطلق عليه الصحـوة الإسـلامية وتَبَلْوُر ما سُمِّي بالحل الإسلامي، الذي قَطَع مع الحَلَّيْن المتصارعَيْن وحلفائهما، وكان بدأ بناء ما سُمِّي «النظام الإسلامي الشامل» قبل ذلك[1]، بالعودة إلى التراث واستلهامه. لكن «في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، نُشر طوفان من النصوص التراثية التي استخدمها الإسلاميون في بناء نظامهم الفكري الجديد، ومن الطبيعي أن يكون التأصيل لديهم سيد الموقف، لكن حتى لدى الإسلاميين الحركيين فإن التراث ونصوصه ما كانت هي أساسَ الأطروحات وإنما جرى توظيفها لخدمة النظام المتكوِّن»[2]. وإلى جانب أولئك، نشط نشر التراث السَّلَفي، وخاصة كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، وجرى توظيفها بشكل كبير في نشر الفكر

(١) انظر مثلًا: مجلة المسلمون، (مجلة إسلامية جامعة، تصدر مع غرة كل شهر عربي)، افتتاحية العدد الأول، سبتمبر، ١٩٥٢م، وفي العدد حديثٌ عن الإسلام كنظام اجتماعي، والفكر الاقتصادي الإسلامي، وجوهر العبادة بالمعنى الشامل، والتشريع الجنائي الإسلامي. وفي الافتتاحية كتب سعيد رمضان (صهر الشيخ حسن البنا) ص٤-٥: «وقد أنتجت الحوادث العالمية وأهمها الحرب الماضية العالمية الثانية انقلابًا سياسيًّا وفكريًّا واجتماعيًّا خطيرًا ... ووقف العالم على مفترق طريقين: طريق الأفكار الشيوعية، ... وطريق الأفكار الديمقراطية ... هذه الموجة الجديدة الطاغية تجتاح أرضنا في قوة واندفاع، ونحن في حالة تذبذب بين الاتجاهين، ... ولا نجاة للعرب ولا للمسلمين ولا عزة للشرق إلا أن يتخلص منها جميعًا ويستمد من نفسه ويعتمد على نعمة الله التي أنعم بها عليه، ... [وهي] فرصة سانحة لا يمكن أن تُعَوَّض ليُعرَض فيها الإسلام كنظام اجتماعي كامل شامل يفضل كل ما عداه ولا يفضله نظام سواه».

(٢) الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث، رضوان السيد، ص١١٥-١١٦.





الوهَّابي وبدعمٍ كبير من بعض دول الخليج، وكنت قد صادفت سنة ٢٠٠٦م في برلين باحثة ألمانية تعكف على دراسة توظيف كتابات ابن القيم في الفكر الإسلامي المعاصر وأوجه الاستشهاد به.

إذًا نحن أمام جملة من التوجُّهات نحو التراث، أمْلَتها سياقات متعددة ومختلفة، إلا أن ما يميز السياق الأخير أو المحطة الأخيرة منها هو كثافة التأويل مع اختلاط المعرفة بالأيديولوجيا، ولذلك وجدنا قراءات عديدة ومتنوعة تعيد إنتاج جملة من المواقف من التراث، ما بين مواقف انتقائية ونفعية تَقضي بإبراز الجوانب التقدُّمية للتراث بما ينسجم مع التوجُّهات الثورية السائدة في السبعينيات مثلًا[1]، ومواقف تَقضي بتفكيك نص التراث وسلطته لتحرير العقل الإسلامي من سلطة الماضي وأوهامه؛ كخطوة ضرورية للتحديث المطلوب والمنشود[2]، ومواقف تسعى لعقلنة التراث؛ لأنها ترى أن العقلانية هي البداية الفعلية لتشييد مشروع النهضة وتحديث العقل العربي[3]، إلى غير ذلك من المشاريع الكثيرة[4].

إلا أن هذه القراءات للتراث أوجدت مواقف نقدية عديدة لم تتوقف، لا يَهمُّنا هنا الدخول في تفصيلاتها؛ فقد أُفردت العديد من الدراسات

(١) كما نجد لدى حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ١٩٧٤م، ومحمد عمارة في مرحلته الأولى في كتابه: نظرة جديدة إلى التراث، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤م)، وطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ١٩٧٨م.

(٢) كمحمد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي.

(٣) كمحمد عابد الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي.

(٤) انظر مشاريع أخرى في تعقيب كلٍّ من حسن حنفي وعبد المجيد الشرفي على بحث رضوان السيد في: مجموعة مؤلفين، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص١٦٩، و١٨١.

والكتب الناقدة لها أو لبعضها في العقدين الأخيرين، وإنما نهتم هنا بقراءة بعض المثقفين لهذه العودة التأويلية للتراث، فقد حمَّل بعضهم مسؤولية بروز مشكلة التراث إلى رُوَّاد الفكر في القرن التاسعَ عشرَ، ذلك «أن نوع التصور الذي حمله رواد الفكر في القرن السابق لمشروع النهضة كان سببًا في ظهور مشكلة التراث؛ إذ بدلًا من أن ينطلق هؤلاء الرواد من تشييد حلمهم النهضوي من الحاضر ومكوناته الفعلية راحوا يتصورون النهضة إما في القفز على الماضي، وإما في الاعتبار القائل بأنه لا يَصْلُح آخرُ هذه الأمة إلا بما صَلَح به أولُها»[1].

في حين رأى آخر في هذا «الخطاب التراثي» الذي أنتجته «الرَّضَّة الحُزَيْرانية» رفضًا للتحديث يقطع قطيعة مطلقة مع العصر ويرتدُّ إلى الماضي وإلى التراث، متخذًا منها نقطة معيارية ثابتة للسلوك والتقييم، فهو خطاب عُصابي يعجِز عن الإفلات من قبضة الماضي ومن عبء التاريخ؛ ففي حين كانت صدمة اللقاء مع الغرب في القرن التاسع عشر ذات مفعول إيقاظي تنبيهي، فإن صدمة الهزيمة الحزيرانية كانت أشبه بالرَّضَّة، أي ما يشبه التجمُّد والتوقُّف عن الفعل والتفكير[2].

ورأى ثالث: في تلك القراءات وإلحاحها مجموعة من الدلالات، منها: أن «كل قراءة من هذه القراءات تعبير عن أزمة وإحساس بها وصياغة لها أو حل مضمّن لإشكالها»، ومن ثمّ فإن تَلَاحُقها يدل على «وعي متوتِّر بأزمة

(١) الحداثة والتراث، عبد المجيد بوقربة، ص٢٦.

(٢) انظر: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، جورج طرابيشي، (بيروت: رياض نجيب الريس، ١٩٩١م).





جذرية قاهرة تقترن بالشك في كل شيء، وتدفع إلى إعادة طرح الأسئلة على كل شيء، وتُلِحُّ على ضرورة اكتشاف - أو إعادة قراءة - الأنا في علاقاتها بالمستويات المتعددة المركبة لثلاثية: الحاضر، الماضي، الآخر»[1].

وفي الجهة المقابلة رأى بعضهم أن «العودة إلى التراث تخضع لعوامل عديدة ذاتية وموضوعية، سياسية واجتماعية، وطنية وقومية، وتتجلَّى في مواقف مختلفة تعبيرًا عن الهوية وتأكيدًا لها في مواجهة الآخر، وخاصة في لحظات الأزمات والتوترات وتَعَرُّض الذات القومية لأخطار داخلية أو خارجية، ولهذا فإن الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث بمكوِّنات اللاشعور هو تفسير ضيِّق وقاصر»[2]، كما أنه ليست كل عودة إلى التراث تعبر عن نكوص أو عُصاب مَرَضي.

ورأى آخر أن التراث بالمعنى المبيَّن سابقًا هو استعمال نهضوي؛ فقد وُظِّف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفًا مضاعفًا: من جهة بوصفه ميكانيزمًا نهضويًّا عرفته اليقظة العربية الحديثة، من الانتظام في تراث والعودة إلى أصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه، والقفز إلى المستقبل، ومن جهة كان ردًّا على التهديد الخارجي الذي تمثِّله تحديات الغرب[3].

إن ما يَعنينا هنا ليس مناقشة تلك المواقف النقدية، خصوصًا ونحن نؤرِّخ لتطوُّرات الوعي بالتراث وتحوُّلاته، ولكن نهدف للوصول إلى

(١) قراءة التراث النقدي، جابر عصفور، ص٥٤-٥٥.

(٢) مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، ص٤٥.

(٣) التراث والحداثة، الجابري، ص٢٥.

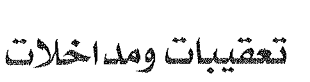
القول: إن التراث في المحطة الأخيرة تحَول إلى «إشكالية» بعد أن كان عنوانًا لنهوض ثقافيّ عامٍّ لا يجد أيّ حرج أو إشكال في العودة إليه، أو في إعادة نشره وتحويله إلى فن علمي له تقاليده وقواعده، أو في تعميق الوعي به وبناء معارف جديدة على أساسٍ منه.

وإشكالية التراث هنا لم تقتصر على فكرة العودة ودلالاتها فقط، بل تعدَّته إلى إعادة التساؤل عن جدوى التراث نفسه، وعلاقته بالحداثة وسؤال النهضة، بل أبعد من ذلك برزت مشاريع تهدف إلى تفكيكه للتخلُّص من سلطته التي نُظر إليها على أنها من معوِّقات الحداثة المنشودة.

❊ ❊ ❊







## تعقيبات ومداخلات

❑ **د. نادية محمود مصطفى**(*):

أتحدَّث من موقع خبرتي بوَصْفي أستاذةً للعلاقات الدولية، فقد اهتممت منذ ربع قرن بالبحث عن بناء منظور إسلامي حضاري لدراسة العلاقات الدولية مقارنةً بمنظورات العلم الأخرى، التي تنطلق من مرجعيات أخرى، وذلك في نطاق بحث جماعي ممتدٍّ قامت عليه جماعة من جماعات العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة.

وهذه الخبرة البحثية لم تنفصل عن البحث في التراث الإسلامي، بل انطلقت منه، بوصفه مصدرًا للتنظير السياسي من منظور إسلامي. التراث ليس غاية في حد ذاته ولكنه كان وسيلة ومصدرًا، ومن ثَمَّ فإن خبرة التعامل معه لا بد أن تختلف عن خبرة الباحثين في التراث لذاته، أو بوصفه غايةً ومجالًا بحثيًّا أساسيًّا. بل لا بد أن يحدث التعاون والتبادل بين مجال العلاقات الدولية ومجال الفكر السياسي الإسلامي والتاريخ الإسلامي بوصفهما من المجالات المتعاملة مباشرةً مع تراث الفكر وتراث الحركة والمؤسسات.

(*) أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

القول: إن التراث في المحطة الأخيرة تحَول إلى «إشكالية» بعد أن كان عنوانًا لنهوض ثقافيّ عامٍّ لا يجد أيّ حرج أو إشكال في العودة إليه، أو في إعادة نشره وتحويله إلى فن علمي له تقاليده وقواعده، أو في تعميق الوعي به وبناء معارف جديدة على أساسٍ منه.

وإشكالية التراث هنا لم تقتصر على فكرة العودة ودلالاتها فقط، بل تعدَّته إلى إعادة التساؤل عن جدوى التراث نفسه، وعلاقته بالحداثة وسؤال النهضة، بل أبعد من ذلك برزت مشاريع تهدف إلى تفكيكه للتخلُّص من سلطته التي نُظر إليها على أنها من معوِّقات الحداثة المنشودة.

❊ ❊ ❊





## تعقيبات ومداخلات

**▢ د. نادية محمود مصطفى(*):**

أتحـدَّث من موقع خـبرتي بوَصْفي أستاذةً للعـلاقات الدولية، فقـد اهتممت منذ ربع قرن بالبحث عن بناء منظور إسلامي حضاري لدراسة العلاقات الدولية مقارنةً بمنظورات العلم الأخرى، التي تنطلق من مرجعيات أخرى، وذلك في نطاق بحث جماعي ممتدٍّ قامت عليه جماعة من جماعات العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة.

وهذه الخبرة البحثية لم تنفصل عن البحث في التراث الإسلامي، بل انطلقت منه، بوصفه مصدرًا للتنظير السياسي من منظور إسلامي. التراث ليس غاية في حد ذاته ولكنه كان وسيلة ومصدرًا، ومن ثَمَّ فإن خبرة التعامل معه لا بد أن تختلف عن خبرة الباحثين في التراث لذاته، أو بوصفه غايةً ومجالًا بحثيًّا أساسيًّا. بل لا بد أن يحدث التعاون والتبادل بين مجال العلاقات الدولية ومجال الفكر السياسي الإسلامي والتاريخ الإسلامي بوصفهما من المجـالات المتعاملة مباشرةً مع تراث الفكر وتراث الحركة والمؤسسات.

(*) أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

إذن نحن نتحدث حتى الآن عن مجموعتين من الإشكاليات:

**الأولى**: تتصل بمنهاجية تعامل الباحثين في التراث الإسلامي عن مصادر للتنظير السياسي. وقد أفاض أستاذنا المرحوم د. حامد ربيع في هذا المجال، وكذلك أستاذتنا المرحومة د. منى أبو الفضل.

**أما المجموعة الثانية**: فتتصل بمنهاجية «تجسير» الفجوة بين الباحثين في التراث بوصفه غاية في ذاته والباحثين من العلوم الاجتماعية في التراث عن مصادر للتنظير، أي إشكاليات العَلاقة بين علوم التراث والعلوم الاجتماعية الحديثة من أجل بناء منظورات حضارية مقارنة بمنظورات العلوم السائدة والمتولِّدة عن التقاليد الحضارية الغربية، التي بعد أن ادَّعت العالمية، وجدت من داخل الدائرة الغربية نفسها مَن يُحاجِجُ في عالميَّتها وينتقد مركزيَّتها ويدعو إلى تعدُّد الإسهامات الحضارية، انطلاقًا من أن إنتاج العلم لا بد أن يتأثر بالأُطُر الاجتماعية والثقافية، التاريخية والراهنة، وذلك إذا أراد أن يكون عِلْمًا نافعًا ذا وظيفة في الاستجابة لتحديات الدائرة التي ينبع منها والدوائر الأخرى التي يتفاعل معها، ومشاكلها.

بعبارة أخرى: ينبع من مجموعتي الإشكاليات السابقتين مجموعة ثالثة تتصل بالغاية من البحث في التراث، تمجيدًا وافتخارًا، أو نقدًا ورفضًا واتهامًا، أو انقطاعًا وانفصالًا عنه. وهذه الغاية لا بد أن تتصل بوظيفة التراث انطلاقًا من إشكاليات العلاقة بين قضايا الواقع الراهن وخبرة التاريخ وتراثه.

فما قَدْرُ الاستمرارية والتغيُّر الذي تواجهه أمة من حيث قضايا واقعها الداخلي والخارجي؟ وهل الرجوع إلى التراث يؤدي وظيفة في بناء الرؤية





وتحديد المسار والتوجُّه نحو المستقبل، أي ما دوره في العلاقة بين التنظير والحركة، بين الفكر والممارسة؟

كان لجماعة العلوم السياسية من منظور إسلامي حضاري في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية خبرة ثرية في التعامل مع هذه المجموعات الثلاث من الإشكاليات، معرفيًّا ومنهاجيًّا ونظريًّا.

وقد انطلقت هذه الخبرة من تأسيس مداخل منهاجية لتعامل باحث العلوم السياسية مع مصادر التراث الفكرية والتاريخية، ناهيك - بالطبع - عن مصادر دراسة الأصول، بوصفها على التوالي مصادر بنائية واختبارية ومصادر تأسيسية في عملية بناء منظور حضاري إسلامي.

وقد نَمَت هذه الخبرة وتطورت خلال البحث في كيفية توظيف هذه المصادر التراثية في بناء أبعاد منظور حضاري إسلامي معاصر، وليس بناء منظور فقهي للعلاقات الدولية، تفكيكًا للربط السائد بين دراسة العلاقات الدولية في الإسلام ودراسة فقه قواعد الحرب والسلام في الإسلام، إذ إن المنظور الحضاري أكثر اتساعًا من المنظور الفقهي.

ولأنه لا يمكن الادعاء في هذا التعليق بإمكانية الاقتراب من هذه الخبرات المتعددة والمتشابكة المشار إليها فإني أكتفي بالاقتراب من أحدث هذه الخبرات وأكثرها اتصالًا بالتراث، وهي خبرة البحث في الفكر السياسي الإسلامي عن مصادر التنظير الدولي. وهي خبرة تستدعي كلَّ أبعاد التعاون المطلوب بين متخصصي الفكر الإسلامي ومتخصصي العلاقات الدولية، في إطار استكمال عملية بناء منظور إسلامي حضاري للعلاقات الدولية.

وهذه الخبرة هي عن عملية منهاجية ليس من أجل مجرد تحديد بعض نصوص الفكر الإسلامي للقراءة الحرة فيها، ولكنها تسعى إلى تصميم إطار نظري لرسم خريطة نماذج فكرية ومنظومة مفاهيم، وذلك وفقًا لمنظومة متكاملة، وتحقيقًا لما يُسميه د. سيف عبد الفتاح «الإحياء الحضاري للتراث»، وسعيًا من ناحية أخرى لاكتشاف مسار عملية التطور في مسار الأمة صعودًا وهبوطًا، وهذا من خلال تطور مسار الفكر بوصفه المرآة العاكسة لحالة الأمة، وهو مسار ديناميكي حي وليس مسارًا يركِّز على محطات إستاتيكية منفصلة عن بعضها البعض.

وهذه الخبرة تَنْبَني على منطلَقات وتثير أسئلة وتسعى إلى غايات، ومجالها هو البحث عن نماذج تراث الأمة الفكري عبر مراحل تطوُّره وتطوُّرها.

ويتم تسجيل هذه الخبرة في كتاب (تحت الطبع) عنوانه «العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: خريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم».

وتتلخَّص الأسئلة الكبرى في الآتي:

١- كيف جاء نمط اهتمام مصادر الفكر الإسلامي بالعَلاقات الدولية للأمة عبر مراحل تطورها: هل حظِي الداخل (السلطة، والعَلاقة بين الحاكم والمحكوم...) بالأولوية؟ ومتى بدأ يصعد الاهتمام بالخارج؟ وكيف جاء نمط هذا الاهتمام؟

٢- النموذج الداخلي، كيان الأمة، العلاقة بالآخَر: ثلاثة مجالات كبرى، كيف ظهرت الرابطة بينها في مراحل تطور التاريخ الإسلامي (فكرًا وممارسة) في ظل تطور كلٍّ منها - ابتداءً من





القوة والشهود ووحدة الأمة في دولة واحدة، والفتوح تجاه الآخر إلى بداية الضعف، وظهور اللامركزية ثم التعددية السياسية على صعيد الأمة مع توقُّف الفتوح وبداية الدفاع في مواجهة الآخر، وصولًا إلى التدهور والضعف والجمود الداخلي وتحوُّل التعددية إلى تجزئة في ظل هجوم على أرجاء الأمة واستقطاع منها وحتى سقوطها؟ كيف عبَّر الفكر الإسلامي عن هذه الثلاثية في تطورها؟ وأيُّها كان له الأولوية أكثر من الآخر في تفسير أسباب الصعود ثم الهبوط وإمكانيات الصعود من جديد؟

٣- كيف يقدم مضمون هذا الفكر مادةً للتنظير حول جذور الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي (الفواعل، العمليات، القضايا، ومحرِّكات العَلاقات)؟ وكذلك كيف يساهم في عملية بناء المفاهيم؟ ألَّا تقدِّم النماذج الفكرية المتنوعة التي تناولت مفهومًا محددًا للذاكرة التاريخية لهذا المفهوم؟

٤- كيف نرصد التطور في الرؤى أو التنوع في الاتجاهات حول القضايا الكبرى للفكر الدولي ومجالاته؟ وكيف نفسر هذا التطور في الرؤى عبر المراحل أو التنوع في الاتجاهات خلال المرحلة الواحدة؟ ومن ثَمَّ هل يمكن رصد نمط العَلاقة بين هذا التطور الفكري والتطور الفقهي وبين طبيعة المرحلة التاريخية؟ ولهذا فإن تحديد مفاصلَ للتطور الفكري (من خلال الرموز والشوامخ والمجدِّدين) لا ينفصل عن تحديد مفاصل التطور النَّظْمي التاريخي.

٥- وقبل هذا وذاك: كيف يتم تقسيم مراحل تطور الفكر الإسلامي، وكيف يتم تصنيف مصادره أو مَداخله؟ بل كيف يتم تحديد نطاقه

وأنواعه؟ ومن ثم ما هو الفكر السياسي وما هو غير السياسي؟ وهل تستوي جميع المصادر والمداخل والأنواع من حيث الأهمية لدراسة العلاقات الدولية، أم تتكامل مع بعضها؟ هل يكفي محور القضايا السياسية للبحث عنه في الفكر، أم أن طبيعة العلاقات الدولية من منظور إسلامي - أي بوصفها أكثر اتساعًا من مجرد العلاقات السياسية - أكثر اتساعًا من مجرد العلاقات بين الدول فقط، وتفترض - على وفق خصائص منظور حضاري إسلامي لدراستها وأبعاد هذه الدراسة - البحث في مضامين أخرى للتفاعلات بين الأمم، تتجاوز المعنى التقليدي للعلاقات ونطاقه، وتمتدُّ إلى الأبعاد الحضارية؟

ويتلخص واقع تأسيس إطار نظري ومدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي ومسوِّغاته في أمرين:

من ناحية: المساهمة في بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية مقارنة بمنظورات أخرى، ومن ناحية أخرى: استكشاف ملامح المسار الدولي الحضاري للأمة من حيث التواصل الحضاري والاستجابة الحضارية والوظيفة الحضارية - وهما أمران متلازمان - على وفق منظور إسلامي للعلاقات الدولية، وقد لا يبدوان هكذا كما رأينا عند بعض منظِّري العلاقات الدولية الذين اهتموا بالفكر السياسي الغربي، كذلك فإن دراسة البُعد الدولي في الفكر الإسلامي هي دراسة للعلاقات الدولية بوصفها علاقة حضارية ذات امتدادات، وهي جزء من مجال أوسع للدراسات الحضارية. ومن ثم فإن هذا الإطار النظري والمدخل المِنْهاجي يساعد في إعادة تعريف مفهوم العلاقات الدولية بوصفه مفهومًا حضاريًّا شاملًا





وليس سياسيًّا ضيقًا، بل إنه سيسهم أيضًا في إعادة تعريف مجال الدراسة بأكمله من منظور إسلامي حضاري على نحوٍ يعيد تحديد نطاقه وموضوعاته بوصفه مجالًا حضاريًّا، فهو كليٌّ لا يقتصر على السياسي فقط، أي يجمع بين الأبعاد المختلفة للعلاقات وعلى نحو يتجاوز الثنائيات، سواء بين المادية والقيمية أو بين الثابت والمتغير، على نحوٍ يعكس الرؤية الكونية الإسلامية. وإذا كان رافد من الدراسات الغربية قد اهتم أيضًا بالأبعاد الثقافية والحضارية والدينية، فما زالوا في معظمهم يوظِّفون الثقافي رداء للسياسي أو أداة له، إلا أن منظورًا حضاريًّا إنما يسكن كلَّ بعد من أبعاد الدراسة في مقامه وموضعه، ويبحث في الروابط الوظيفية بينها. ولذا فهو منظور كليٌّ شامل يتجاوز الثنائيات ويتخطاها. وهكذا، ومع هذه الدراسة عن البعد الدولي في الفكر الإسلامي، تكتمل عملية رد الاعتبار للأبعاد الحضارية والقِيمية في دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، وهي العملية التي أسس لها وبدأ مشوارها مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من أعمال بنائية في ضوء نتائجه.

وعلى هذا النحو يكون قد أسهم هذا المشروع، وما تلاه من جهد علمي منظَّم، في استكمال عملية رد الاعتبار لعلم السياسة بصفة عامة، من منظور حضاري إسلامي، والتي بدأت منذ أكثر من أربعة عقود على يد أجيال متتالية ابتداء بحامد ربيع ومنى أبو الفضل وحورية مجاهد، وصولًا إلى فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

ولمجال الفكر دور أساسي في هذا؛ فهو الذي يبلور ماهية التواصل الحضاري، والاستجابة الحضارية، الوظيفة الحضارية للأمة في الداخل والخارج. بعبارة أخرى تبلور الاهتمام بدراسة العلاقات الدولية في الفكر

الإسلامي من مجرد وسيلة للتنظير إلى غاية في حد ذاته، سعيًا نحو تأسيس مجال «الفكر الدولي الإسلامي»، بوصفه مجال دراسة حضارية وليس مجالًا سياسيًا فقط، ونحو رسم تطوُّر المسار الحضاري للفكر الإسلامي (أي كيف أدرك المسلمون ذاتهم وغيرَهم، والعَلاقة بينهم، وكيف تطور ذلك الإدراك والنظر؟). ويُعَدُّ فهم تطور هذا المسار (محدداته ونتائجه) خطوة لازمة وتأسيسية لصياغة مشروع نهوض حضاري معاصر، ينشغل به كثيرون، ونخشى أن يكرر ما وقع فيه مَن قبلهم. ومن هنا أهمية استدعاء الإشكالات المنهاجية التي تفصّل في شرح هذه المقولات العامة وكيفية دراستها.

إن دراسة الفكر السياسي الإسلامي من مدخل العلاقات الدولية، ومن ثم إخراج ما يُسمَّى «الفكر الإسلامي الدولي» من مصادر التراث المتنوعة، يهدف إلى تحقيق عدة غايات، انطلاقًا من هذا الإطار الكليِّ السابق شرحه، وتتلخَّص هذه الغايات في الآتي:

١- تقديم الأُطُر العامة التي أحاطت بإنتاج الفقه الإسلامي، ومن ثم المساهمة في فهم كيفية تطوره بوصفه نِتاجَ التفاعل بين النصِّ والواقع. إن الفقه الشرعي في تطوره والحركة والممارسة في تطورها، لم ينطلقا من فراغ، ولكنْ من إطار سياسي واجتماعي واقتصادي... داخلي وخارجي، ومن ثم فهما، وإن لم يُعدَّا أعمالًا فكرية - بالمعنى الواسع - فإنهما يستندان إلى إطار فكري وإن لم يقدماه مباشرة. أما الأعمال الفكرية المباشرة فهي التي تتصدى للتعبير عن الواقع القائم كما يدركه صاحب الفكر، انطلاقًا من إطاره المرجعي.

وبما أن المفكرين المسلمين - على اختلاف مداخلهم - يقدمون نتائج





اختبارهم لسنن الإسلام وقيمه وأحكامه في واقع الحياة، فإن دراسة هذا الفكر في تطوره - وعبر نماذجه المتنوعة - يقدم لنا فكرًا حضاريًا يساعدنا على اختبار - ما هو أكثر من «الفقه الشرعي» عن العلاقات بين المسلمين والعالم، أو عن العلاقات بين المسلمين أنفسهم أو عن أحوال المسلمين ذاتهم.

ومن ثم فإن دراسة الفكر الإسلامي - بوصفه فكرًا حضاريًا - من مصادره التراثية المختلفة، يساعد على فهم المفاصل التاريخية التي مرت بها الأمة، سواء في تفاعلها مع الآخَر، أو في ما بين مكوِّناتها، أو في ما يتصل بأوضاعها الداخلية. كما يساعد على اختبار مدى صحة بعض المقولات الاستشراقية الزائفة عن طبيعة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، بوصفها رؤية صراعية تقوم على العنف والحرب ورفض الآخَر. إن هذه المفاصل التاريخية الفكرية، من خلال مقارنتها مع نظائرها، على صعيد الحركة في التاريخ الإسلامي، لا بد أن تقدم لنا خريطة عن منعطَفات فكر المسلمين التعارُفيِّ أو التدافُعيِّ، ومرتفَعاتِه ومنخفَضاتِه.

٢- إن واقع الأمة الراهن، وحالة الجدالات بين الخطابات حول العلاقات بين الإسلام والغرب، تحتاج لتحديد وضعها على خريطة تطور الفكر الإسلامي الدولي من حيث الاستمرارية والتغير، بل من حيث العوامل المؤثرة لهذه الحالة والمشكِّلة لها، فهل كان الغرب حاضرًا دائمًا بهذا الثِّقل في فكر المسلمين عبر تاريخهم؟ إن ما يحيط بالأمة من تحديات خطيرة الآن إنما ينعكس في شكل فوضى المفاهيم وأزمة للفكر الإسلامي. لقد أضحى حربًا عادلة وحرب تحرير والدفاع عن النفس، والمقاومة أضحت

عدوانًا وإرهابًا، وعلمنة الإسلام أضحت تجديدًا للخطاب الديني، والتربية المدنية أضحت اللاعنف والتسامح والسلام لذواتهم، والحكومة الرشيدة أضحت البرجماتية...

وفي الوقت نفسه الذي يتزايد فيه الهجوم على «الإسلام» وليس على مجرَّد فكرِ المسلمين أو ممارساتهم، يزداد جَلْدُ المسلمين لذواتهم مصحوبًا بغياب رؤية واضحة، بل تتعدَّد الرؤى عن كيفية الخروج من الأزمة وتتصادم، ناهيك عن الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية - باستثناء مَن تَحالَف مع النُّظم والحكومات - التي يقع معظمها في صفوف المعارضة. وإذا جَمَع بينها وبين القوى الفكرية والحركية المعارضة الأخرى (غير الإسلامية) مناطقُ مشتركة، فستظل تفرق بينهم فجواتٌ ليست باليسيرة.

وإذا كانت أزمة الأمة أزمةً فكرية بالأساس، وإذا كانت هذه الأزمة الفكرية تعكس أيضًا أزمة الأمة، فمما لا شك فيه أن قراءة فكر الأمة الدولي في تطوره، يساعد على متابعة مراحل صعود الأمة وهبوطها، وتكييفها، وأسباب القوة والضعف مقارنة بالأمم الأخرى، كما يساعد على فهم كيف تطورت مسائل هذه القضية الكبرى وتفاصيلها عبر تاريخ المسلمين. ومن أهم هذه المسائل العلاقة بين الديني والثقافي والسياسي والإصلاح، ووحدة الأمة، واستقلالها الخارجي.

٣- في مواجهة فوضى المفاهيم وحرب الأفكار والقلوب التي أعلنها الغرب على الإنسان المسلم في عصر العولمة، وبعد أن خاضها مع النُّخب في مرحلة الاستعمار وما بعده، وفي مواجهة جَلْد الذات، نحتاج لتجديد فكري، وحرب مضادة فكرية، كغاية في حد ذاتها، على اعتبار أن أزمتنا





أزمة فكرية وليست مادية فقط. والأهم أننا نحتاجها أيضًا كسبيل نحو بناء حركة إصلاح وتدافع رشيدة. ومن ثم فإن افتقاد أساليب الحركة الناجحة والحاجة للانتقال من مجرد إثارة الأفكار والرؤى، إلى تحديد إستراتيجية الحركة ووضع برامج التنمية وخططها، جميعها من الأمور التي تدفع للتساؤل هل كان غيابها أيضًا وراء فشل برامج الإصلاح المتنوعة عبر ما يزيد عن القرون الثلاثة الأخيرة من عمر الأمة؟ بعبارة أخرى: هل تخطَّى الفكر للفكر الإسلامي الدولي حالة الفكر إلى حالة الفكر للحركة؟ وأخيرًا، إذا كانت خصائص الواقع الراهن - المنطَلَق لإثارة التساؤلات السابقة عن أهمية القراءة في الفكر الدولي الإسلامي، فإن مرجع ذلك هو هذا التكامل في الرؤية الإسلامية بين التاريخ، والحاضر، والمستقبل. فكما أن لتاريخ الممارسات دوره في التدبر، فإن لتاريخ الأفكار والمواقف الفكرية والرؤى الحضارية دورًا لا يقل حيوية.

مُفاد القول أن البحث المنظَّم على وفق إطار نظري ابتكاري في مصادر تراث الفكر الإسلامي، إنما يحقق هذه المجموعة من الدوافع والأهداف الخاصة بدراسة الفكر الإسلامي كمرآة لأوضاع الأمة عبر تطورها التاريخي، وهو البحث الذي يبين الآتي:

إن قضايا العلاقات الدولية (الخارجية) للأمة الإسلامية والعالم ليست قضايا الحرب والسلام فقط، ولكنها أكثر اتساعًا لتضمَّ - بحكم الرؤية القرآنية- قضايا أخرى تتصل بالمجال الحضاري الإنساني بصفة عامة، حيث تتداخل وتتشابك وتتقاطع أبعاده وموضوعاته (مثل التعارف، العمران، التدافع...). وبالمثل فإن الاقتراب من هذه القضايا الحضارية - بأوسع معانيها - لا يكون من خلال مستوى الأحكام الفقهية فقط، التي

تتصل في معظمها بوقائع وبزمان ومكان محدد، ولكن يتم الاقتراب منها أيضًا من مستويات أكثر كلية، وهي المقاصد والسُّنن والقِيَم والمفاهيم، انطلاقًا من التأسيس العقدي (الرؤية الكلية).

ولهذا فإن رؤية فكرية عن تغير أحوال الناس وكيفية إدارتها، تستدعي فقه الواقع في ضوء الرؤية الكلية الإسلامية، ليس من أجل أحكام فقهية جديدة فقط، تتصل بجزئيات محددة تتطلَّب الحكم أو الفتوى فيها، ولكن من أجل تقديم رؤية كلية فكرية عن «الأحوال» من مداخلها الداخلية - البينية والخارجية - ومن ثَمَّ فإن ما يمكن وصفه بـ «المسار الفكري الحضاري الممتد والمترابط الحلقات» لا يقلُّ أهمية عن المسار الفقهي الشرعي الممتد المترابط الحلقات أيضًا؛ لأن الفكر ليس مجرد فقه الأحكام، كما سبق، إلا أن كليهما لا ينفصل، ولهذا سنجد - كما سنرى لاحقًا - أن المدخل الفقهي هو واحد بين عدد من مداخل دراسة الفكر الإسلامي.

بعبارة أخيرة: إن حالة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة من حيث استقطابها بين ثنائية ما يسمَّى «اتجاهات تقليدية»، ترفض أن تأخذ تأثيرات الغرب في حسبانها من ناحية، واتجاهات حديثة تتكيف مع - أو تَرْضَخ لـ - ضغوط الواقع، ومن ثم تفرز مجرد خطابات اعتذارية أو تسويغية أو دفاعية، من ناحية أخرى. هذه الحالة الاستقطابية الحادة تتطلب استجابة بنائية تتجاوز الاتجاهين السابقين بحيث لا تحكم الواقع أو تقتحمه ولكن تعتبره لفهمه ثم لتغييره انطلاقًا من قواعد الرؤية الإسلامية الكلية وأسسها ومبادئها وأحكامها العامة، وليس من منطلق قواعد قوانين الغرب المستحكم حتى لو باسم الحاجة لاجتهاد جديد ومعاصر يستجيب لتحديات ضغوط الواقع. إن هذه الاستجابة البنائية - المشار إليها - لا تقوم في فراغ





أو من خصائص اللحظة الراهنة، ولكنها لا بد أن تعيَ وتتدبَّر تطور المسار الحضاري للفكر الإسلامي بأوسع معانيه المجسِّد لرؤية العالم الإسلاميّ والعاكس لخصائص الثقافة والحضارة الإسلامية والمعبر عن مدارس التفسير الإسلامي للتاريخ، وهذا الفكر الحضاري ليس الفكر الفقهي فقط، كما أن الاهتمام بهذا الفكر الحضاري هو ترجمة لتوسيع نطاق الشريعة إلى ما هو أكثر من الأحكام الفقهية. تلك الأحكام والتراث الضخم الذي يرتبط بها، هو من الأهمية بمكان، بحيث لا يجب الخوض فيها دون تبصُّر ورؤية، حتى لا تقود إلى شَطَط الإسقاط، لكونها تاريخية أو تقود إلى فوضى التأويلات، أو تقود على العكس إلى الجمود خوفًا من التجاوز.

إن استكشاف هذا المسار الحضاري للفكر الإسلامي إنما هو نتاج الإطار النظري والمدخل المنهاجي والإطار المرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، والذي أصَّل له د. سيف الدين عبد الفتاح في جزأين من أجزاء مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. (الجزء الأول من هذين الجزأين: المداخل المنهاجية للتعامل مع المصادر الإسلامية التأسيسية لرؤية إسلامية للعلاقات الدولية. والجزء الثاني هو البناء المعرفي المنهاجي النظري الفكري الذي قدم من خلاله مدخل القيم لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام)، وكلا الجزأين تأصيل علميٌّ أكاديميٌّ إسلاميٌّ من مدخل الرؤية للعالَم والمقاصد والسُّنن والمفاهيم، وليس الفقه فقط.

وبناء عليه، فإن الاهتمام بالمسار الفكري الحضاري الإسلامي يحقق ثلاثة أهداف تربط بين النظرية والفكر والواقع، وتربط بين الأصول والفكر والواقع، وتربط بين الفقه والفكر والواقع، وأخيرًا: تربط بين الحركة والفكر والواقع (تاريخًا وراهنًا).

وهذه الأهداف هي من ناحية: بيان كيفية تأثير النموذج الإرشادي الإسلامي (الرؤية للعالم، والنموذج المعرفي) على خصائص الفكر الإسلامي الكلية، فمهما تنوعت روافده ومَداخله عبر التاريخ، يظل هناك رابط وسمات مشتركة.

ومن ناحية ثانية: «تجسير» الفجوة لدى البعض بين التنظير للعلاقات الدولية من منظورات علم العلاقات الدولية، والتنظير من منظور إسلامي، على أساس أن الأخير ليس إلا تراثًا فقهيًّا وتاريخيًّا.

ومن ناحية ثالثة: التدبر في أوضاع الواقع الراهن لا تكتمل - من رؤية إسلامية - بدون تسكينها في مسار تطور تاريخ هذه الأوضاع وتاريخ الفكر المرتبط بها.

وفي نهاية المطاف، فإن هذه المتابعة لتطور مسار الفكر الحضاري الإسلامي يساعد على صياغة خطاب إنساني إسلامي معاصر يمثل «تجسيرًا» للفجوة بين خطاب الصراع والانقسام - الذي يعبر عنه خطاب الفسطاطين الذي هو ترجمة معاصرة بدون روح لخطاب تقسيم الدارين، ولكن بدون روحه - وخطاب الاستسلام والإذعان الذي يعبر عنه خطاب ثقافة السلام والتسامح، الذي يرتدي زِيَّ الاعتذار والدفاع. بعبارة أخرى: إن فهم تطور مسار الفكر الحضاري الدولي بقدر ما يسهم في فهم أسباب الاستقطاب الثنائي وحِدَّتِه، يساعد أيضًا على فهم السبيل للتغلُّب عليه، وكسر اجترار السلبي، وإنتاج خطاب إنساني إسلامي معاصر. وهذا الخطاب الجديد يقدمه التيار الرئيس السائد في الجماعات الوطنية وعلى صعيد أرجاء الأمة، ويجب تفعيله وتشغيله بوصفه أسلوبًا بنائيًّا نحو التغيير





الداخلي ومواجهة العدوان والاعتداء الخارجي، وبوصفه أيضًا استجابةً فاعلة في مواجهة تحديات الواقع الراهن، سواء المتصلة بكل من الظروف الهيكلية أو البيئية الثقافية على حد سواء، فلا يمكن الفصل بين هذين النمطين من التحدي عند تصميم الاستجابة البنائية. على سبيل المثال: ما يسمى الأبعاد الخارجية لـ «التطرف الإسلامي» أو ما يسمَّى «الامتدادات الخارجية للحركات الإسلامية الجهادية» أو ما يُسمَّى «الإرهاب العالمي»، لا يمكن تفسيره - وليس تسويغه - بأسباب ثقافية (مَردُّها القراءة الخاصة لموقف الإسلام من غير المسلمين) فقط، أو بأسباب هيكلية (مَردُّها أوضاع الاستبداد والظلم الداخلي والخارجي ضد المسلمين دينًا وقيمًا ونظمًا وتاريخًا وقضايا). إن الجانبين متصلان ويغذي كل منهما الآخر.

إن النماذج الفكرية والتاريخية المتنوعة - عبر مسار الفكر الحضاري للدول - لا بد أن تقدم لنا الدلالات على هذه الرابطة وتأثيرها على نمط الخطابات - الفقهية والفكرية والسياسية - خلال المراحل الزمنية المختلفة.

آمل أن يكون تعقيبي السابق قد ألقى الضوء على طبيعة الإشكاليات الثلاث التي انطلق منها التعقيب، والتي مِحْوَرُها أن التراث بالنسبة إلى عالم السياسة ليس غاية، بل وسيلة تؤدي دورها في التجديد الحضاري مؤكدة الوظيفة الحضارية للتراث.

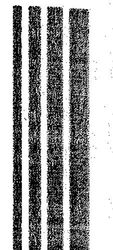
* * *

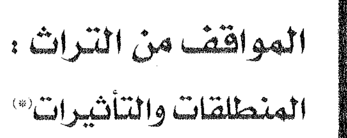
# المحور الثاني

# نحن والتراث

## الجلسة الرابعة :

## التراث بين الموقف منه والعمل فيه





# الـمـواقـف مـن الـتـراث :
## المنطلقات والتأثيرات(*)

د. كمال عمران(**)

□ **د. محمد صابر عرب** ( رئيس الجلسة ) :

أُحيِّيكم في هذا المؤتمر العلمي الذي ينظِّمه معهد المخطوطات العربية، وأُحيِّي القائمين عليه، على هذه العناية الفائقة والجهد المشكور، وأُحيِّي هذه النُّخبة من الأساتذة الكبار من المحقِّقين والعلماء في المعارف التُّراثية المتعدِّدة.

هذه الجلسة هي الرابعة من هذا المؤتمر، عنوانها «التراث بين الموقف منه والعمل فيه»، وهو عنوان يثير جوانب كثيرة من المعاني المتباينة والمتوافقة. والورقتان المقدَّمتان في هذه الجلسة هما ورقة د. كمال عمران، وموضوعها «المواقف من التراث: المنطلقات والتأثيرات»، وورقة د. بشَّار عوَّاد معروف، وموضوعها «العمل في التراث: الاتجاهات والغايات».

*

فَرَضَ الموقف من التحديث والحداثة موقفًا من التراث، سلك فيه المفكرون مسالك شتَّى يتسنَّى أن نبوِّبها تبويبًا يسمح باستكشاف الطريقة المتوخَّاة في الترابط بين التفكير في التقدم، والتفكير في التراث.

---

(*) لم يُلْقَ البحث في المؤتمر، فقد اعتذر صاحبه عن عدم الحضور، ولم يمنعنا ذلك من نشره.

(**) رئيس إذاعة القرآن الكريم - تونس.

## مفهوم التراث

يمكن أن نعـد ظـاهرة التحـديد والتعريـف ميـزة للفكـر الإسـلامي المعاصر، وقد اكتسى في العقـود الأخـيرة طابعًـا منهجيًّا لافتًـا، اتخـذ مـن المدخل الإبستيمولوجي آلة وغاية، ويمثل هذا الاتجاه محمد عابـد الجـابري في كتابه «التراث والحَداثة».

وثمة اتجاه آخر انطلق من خاصِّية اللغة واستأنس بالمعاجم، وهو ما نجد له الأثر في كتاب لـ«سعد غراب» موسوم بـ«كيف نهتمّ بالتراث».

ويوجد اتجاه ثالث لم يَسْعَ إلى تحديد مفهوم التراث بصفة مباشرة، إلا أن النظر في طريقة التفكير وفي وسائل التعبير تفضي إلى موقف يستجليه القارئ، وهذا ما نقف عنده في كتاب عبد المجيد الشرفي «الإسلام والحـداثة».

على أن البحوث في هذا الشأن كثيرة متنوعة، واختيارنا النماذجَ التي ذكرنا يقصد به الإشارة إلى الاتجاهات الكبرى وإلى المواقف الأساسية.

### أ- الحد اللغوي

جعل محمد عابد الجابري المدخل اللغويَّ مطيةً لتحديد مفهوم التراث إبستيمولوجيًّا. وجاء لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادة (و ر ث)، وجعلته المعاجم القديمة مرادفًا لـ«الإرث» و«الموروث»، وهي مصادر تعني ما يرثه الإنسان من والدَيْه من مال أو حسَب... ولعل لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالًا وتـداولًا عند العرب الذين جمعت بينهم اللغة[1].

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (و ر ث).





واختار سعد غراب الاقتضاب، فاكتفى بالإشارة إلى مصدر الفعل، أي «ورث» كما أثبته ابن منظور في «لسان العرب»، فالتراث لغة «هو ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدل الواو»[1].

لا يُفيد الحد اللغوي إلا بالقياس إلى افتقار المعجم للدلالات الحديثة، فقـد استُعمل اللفظ في سجل فقهي[2] أو اجتماعي. ولا شيء في اللغـة القديمة يُحيل على المعنى المتداوَل في العصر الحديث عن التراث. ولهذه الملاحظة أهمية؛ لأنها تفسِّر - في جانب كبير - الأسبابَ التي جعلت العبارة تنزاح عن المحيط القديم لتفيد في المحيط الجديد معانىَ - هي من صميم الحضارة المعاصرة.

فالتراث معنى لموروث منقول عن الأجداد يطلق على نِتاج الفكر العربي - ومن ثَمَّ البشري - السابق، وهو معنى وليد دفعت إليه المعرفةُ الحديثةُ. ولا ضَيْرَ أن نَرْمُقَ في هذا المعنى علامة ثقافية هي التي أبقت على الجوار بين عبارتين هما «التراث» و«الموروث». فالتلازم بينهما أمارة على مكانة لما خلَّفه السابقون تَشِي بها اللغة ذاتها، وتعلنها على نحو إشكالي، وقد وجدنا في عبارات لقسطنطين زريق استعملهما في سياق كلامه عن التاريخ استعارة ممكنة قد تؤدي إلى ما يحيط بالتلازم المذكور من تَعقُّد. فثمة تراثٌ عبءٌ، وثمة تراثٌ حافزٌ، العبءُ، سطا فيه التراث على الموروث فتمكَّن منه، فجاء الموقف مما تركه الأجداد كالمقدَّس الذي لا يَلين، كالسَّطْوة على فكر الإنسان، فتكون الصورة قائمة على الاستلاب. وعلا في الثاني الموروث

(١) سعد غراب، كيف نهتمّ بالتراث، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩١، ص ١٨.

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٢٩.

على التراث فجعله مطية لا غاية. وكان دور الإنسان علميًّا مستندًا إلى المنهجية، فما هي المنهجية الضرورية في هذا السياق؟

لعلَّه يجدُر أن نُذَكِّر بالثوابت التي تعرف مفهوم التراث، وأن نضعها في ميزان المقارنة بين ما هو تعطيل للتراث وما هو توظيف محمود.

أول الثوابت المتعلقة بالتراث التاريخُ، ولا يخفى أن التعامل مع التاريخ يتأرجح بمقتضى الدَّوْر الذي يضطلع به الإنسان، ويتسنَّى أن نُجْمِلَه في اتجاهين، أولهما التراكمُ التاريخيُّ المكبِّلُ للأذهان، فنحن إزاءَ تاريخِ عبءٍ، والثاني التعامل مع التاريخ على أساس الحركة والصَّيْرورة، وهو من المفاتيح المُوصدة لَمَراتِجِ التحنُّط والماضوية الخاسرة. وبهذا المعنى نجعل التراث كالخلية البيولوجية الحيَّة، وهي بحاجة إلى من يرصد الحركة، فيكون التراث كائنًا حيًّا يستدعي الانتباه إلى نبض الحياة فيه من خلال التفاعل التاريخي بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإنَّ الدينامية بين الأزمنة الثلاثة لهي الضامن لِيَبْقَى التراث بحاجة إلى الدرس الذي لا يتوقف.

الثابت الثاني ويتجلَّى في خاصِّية للتراث جليلة، إذ تتعلق بالبعد الفكري، وهو أهم عنصر جعل للتراث وَقْعًا في الدراسات الأكاديمية، والسبب راجع إلى صفة العموم التي يكتسبها التراث والمخطوطات بصفة خاصة منه. أليس بالتراث الفكري - ذي القيمة الذهنية الفائقة - يستطيع المرء أن يتحدى الفَناء، وأن يبني لنفسه بقاءً محمودًا.

الثابت الثالث الاقتران بين التراث والبعد الحضاري، وما من شكّ في أنَّ وجه الاقتران كامن في العَلاقة العضوية بين الجانبين؛ فكلما ازدهرتِ الحضارة كان التراث أرقى من حيث القيمة الفكرية الناجمة عن صناعة





التمدُّن والتمكُّن من إنتاج المعنى والفكرة، بفضل العَلاقة الجدلية بين التفكير والتعبير والبيئة التي تنتج الجهاز والمؤسسة، وما يتبعهما من المعرفة.

ويمكن أن نضيف إنَّ المستوى الحضاري هو من أبرز المؤهلات لاستنطاق ما في التراث من الدُّرَر ومن الكنوز، ولعل الغفلة عنها تابعة لتَدَنِّي المستوى الحضاري، وألَّا يصبح التعامل مع التراث علامة على النضج والترقي.

واللافت في التراث العربي الإسلامي أن اللغة كانت عاملًا موحِّدًا بين الأجناس، دافعًا إلى إنتاج المعرفة عبر آلية البيان، ثم انضاف البرهان في سياق العلوم العقلية، والعرفان للعلوم الصوفية. ولكل نوع من المعارف تراث ومخطوطات تدرس لدى أهل الذكر ويَعْرِفها أهل الاختصاص، وإنَّ في تعميم الاطِّلاع عليها ثقافة محمودة تفتح على الماضي وتؤسس للحاضر وتُعِدُّ للمستقبل.

ثمة موقف جعل التراث منحصرًا في الموروث، وأكّد ضرورة الفهم والتنزيل داخل منطق التراث كما جاء من الأجداد، وهو نوع من التفكير شمل حقول المعرفة والإبداع معًا، فلا مكان للخروج عن الموروث في «التفسير» وفي «الحديث» وفي «الفقه» وفي «أصول الفقه» وفي «علم الكلام» بالنسبة إلى العلوم الشرعية، وقِسْ على ذلك ما يعود إلى علوم اللغة من «نحو» و«صرف» و«بلاغة»، والشأن ذاته بالنسبة إلى الأدب نثرًا وشعرًا. فبدا سلطان التراث على الموروث محدِّدًا للمعنى، وهو ما نسميه «التراثَ العِبْءَ»، إذ هو الذي سيحول دون إبصار الجديد أو التجديد، إضافة إلى التحديث أو الحداثة. وفي هذا الموقف تراجع عن منطق التاريخ.

وثمة موقف فَهِم من التراث أبعاده، فجعلها قاعدة للتأصيل بقراءة الموروث وتفكيكه، والتعامل معه على نحو ينزع عنه القداسة ويفرض عليه حيادًا قريبًا من الموضوعية، وقفّى على أثر التأصيل بالتأسيس لرؤى جديدة ولمواقف حَرِيَّةٍ بأن تربط الإنسان المسلم بواقعه المعاصر، وبأن توفر له أسباب الملاءَمة بين الموروث والمستجد. وفي هذا الموقف إعداد لمستوى حضاري ينبئ بالدور الرِّيادي على نطاق الثقافة الكونية تعاملًا مع الحضارات والثقافات على ثوابت التكافؤ.

والفرق البيِّن القائم بين الاتجاهين هو أن الأوّل غفل عن الوعي التاريخي، وطفق يردُّ الحاضر إلى الماضي؛ توهُّمًا أن اللغة تسعفه وأن التقوى تنجده. أما الاتجاه الثاني فقد حرص على فهم التطور التاريخي وعلى توظيف التراث في هذا المعنى.

على أن الموقفين يتسعان لفروع عديدة:

- منها ما يذوب في الموروث فيَفْنَى فيه، فكأنّه الماضي حلّ في الحاضر والمستقبل.
- ومنها ما يدعو إلى تعطيل التراث؛ لأنه افتقد إلى الوظيفة، ولأن القَطيعة هي المطية للتحديث.وفي هذا الموقف استلابٌ فظيع.
- ومنها ما يتعلق بالتراث ويعطل الحياة انتظارًا للفردوس المفقود، وكأنَّ الماضي ينفي الحاضر والمستقبل.

### ب- الحد الاصطلاحي

ضيّق سعد غراب من الحدّ الاصطلاحي فقصره على الرصيد المتّصل بالوثائق المخطوطة الراجعة إلى مختلف الفنون المعرفية في الثقافة العربية





الإسلامية. وقد يؤدي الضِّيق إلى موقف يتمثل في الإيمان بها للوثيقة من قيمة في ضبط التراث وصفًا وتعريفًا ثم تحليلًا وتفكيكًا. ويكمن وراء ذلك تصور يدعو إلى التعرف على التراث، واستكشاف أغواره؛ لأن فيه من التنوع والثراء والعمق ما يُحوِج إلى الاجتهاد في المقاربة وفي التعامل[1].

ورأى الجابري أن التراث هو الموروث الثقافي والفكري وهو الموروث الديني والأدبي والفني، وأن مصطلح «التراث» يدفع إلى المراجعة في اللغات التي «يستورد» منها العرب المصطلح والمفهوم، إذ المضمون العربي مختلف عن المضامين في اللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وهذا يعني أن الحدّ الاصطلاحي في اللغة العربية خارج من إطارَيْن: الأول هو اللغة في أصولها، والثاني هو الاقتباس عن الآخرين، وهو يعني أيضًا أن مصطلح «التراث» أصبح لَصِيقَ مفهوم الثقافة في بُعْدَيْها المادي والذهني.

على أن الاتفاق حول الثنائية في الثقافة يكاد يكون حاصلًا، ففيها موروث وفيها طارئ، أو فيها نواة أصلية وفيها حركة تطوّرها وتجعل الأجيال تشارك في بلورتها.

أما مصطلح «التراث» فقد حامت حوله الاختلافات، وهي راجعة إلى الأسباب المذهبية أو الأيديولوجية أو المنهجية. ومتى نظرنا في تأثير الأسباب الخارجية الحافّة بالمعنى، فإنّ الضرورة المنهجية تُحتِّم الانتقال من المصطلح إلى المفهوم، للوقوف عند الظاهرة.

(١) المصدر المذكور، ص٣٢.

ج- المفهوم

عدَّد حسن حنفي في كتابه «التراث والتجديد» أنواعًا من التراث، منها ما هو مادي كالمخزون في المكتبات والمساجد والدُّور الخاصة، ومنها ما هو نظري صُوري ينقلب في الحقيقة إلى مخزون نفسي، فليس التراث ماضيًا ينطوي على معالم تدل عليه، إنَّه أيضًا واقع يوجِّه السلوك مفاخرة أو تمجيدًا أو ذوبانًا مرضيًّا[1].

يستند مفهوم التراث إلى مقوِّمات فكرية منهجية جعلها محمد عابد الجابري مواقف ثلاثة تجتمع حول نواة هي التوظيف الأيديولوجي.

١- أما الموقف الأول فهو صَوْغ مفهوم التراث على الفرضية الأيديولوجية الصِّرْف، وهي تعمد إلى إسقاط صورة «المستقبل المنشود» وهو المشحون بالأيديولوجيا السَّلَفية على الماضي مهما كانت مرتكزاته وهي المرحلة الأولى. والمرحلة الثانية هي «البرهنة» على أنَّ «ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»[2]. وفي هذا السعي بناء لمعنى «الإسلام» الحقيقي مقابل إسلام المسلمين المعاصرين، وهو اتهام عام شامل لما يسود على أرض الواقع، وفيه إلْحاح على التجديد بوصفه دعوة إلى التراث الأصلي انطلاقًا من الأصول المباشرة، وقد اكتست الدعوة ألوانًا في التعبير الاصطلاحي، وفي صياغة المفاهيم المختلفة، منها «الأصالة» و«الهوية» و«الجذور» والنتيجة التي أفضت إليها هذه القراءة الأيديولوجية هي أن «الماضي» لم يَبْقَ مَنْبَتًا للموروث فحسب، بل أصبح قبلة الدُّعاة إلى التأصيل، وانقلب إلى صورة مثلى، إليها ينبغي أن يردَّ المثل الأعلى في الحاضر وفي المستقبل.

---

(١) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٥.

(٢) كتاب التراث والهوية، مجموعة دراسات، د. محمد عمارة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٥٦.





٢- وأما الموقف الثاني فهو «الفهم التراثي للتراث»، وهو سليل الاتجاه السابق ومُلازِمٌ له، بل إنه عنصر من عناصره الجوهرية؛ لأن قاعدة التّمثل خاضعة للنسيج الأيديولوجي السَّلَفي المشبَّعة بمنظومة لا تبصر الخير إلا في الماضي، ماضي الأصول والقيم والمبادئ، وهي تَعُدُّ أن للتراث منطقًا وحيدًا، وأنه الوحيد المفضي إلى النجاة. إنها الدعوة إلى أن يكرّر التراث ذاته؛ لأنه في هذا السياق هو «إسلام الحقيقة»، وهو في الواقع مرتكِن إلى قراءة أَضْفَتِ القداسة على الأصول، وتوهمت أنها تستعلي وأنها خارقة لحدود الزمن. وتعليل ذلك يعود إلى فهم للتاريخ يجعل القوة الإيمانية فيه العنصر الجوهري الذي يحركه ويقوده.

٣- وأما الموقف الثالث فهو استشرافي، فيه عنصر أبصَر في الثقافة الإسلامية تابعًا للثقافة اليونانية، ومنه يتجذَّر الموقف الفيلولوجي الذي يردّ الأصول والفروع إلى الأصول اليونانية أو الهندوأوروبية. وفيه موقف ذاتوي قائم على تعاطف عدد من المستشرقين مع عناصر من الثقافة الإسلامية أو مع شخصيات منها، إلا أن التعاطف سرعان ما يثوب إلى النسيج الأوروبي وإلى استدعاء روحانية جديدة للغرب مستلهَمة من الشرق[1].

وخلاصة كل هذه المواقف هي أنَّ التراث، مفهومًا، هو الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، أي العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف. وهو «إنتاج فكرة زمنية تقع في الماضي وتفصِلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تتشكَّل خلالها هُوَّةٌ حضارية تفصِلها - وما تزال - عن الحضارة المعاصرة؛ الحضارة الغربية الحديثة»[2].

---

(١) تونس ١٩٩٩ Ali Mezghenni, Lieux et non Lieu de l'identité.

(٢) نفسه ص ٢٥٣ وما بعدها.

وأما الإطار المرجعي لهذا المفهوم فهو يتحدد بما قبل عصر الانحطاط، أي ما قبل «التقليد»، وهو بصفة أدق مرتبط بعصر التدوين، وهو ما يفضي إلى نوع من التضارب مع مرتكزات الحضارة الحديثة. إذ إنّ وعي المفكرين المعاصرين بمنطق الحضارة الحديثة دافع إلى فهم الاختلاف الجوهري بين ثقافة انبنت على «حقوق الله» وأخرى ارتكزت على «حقوق الإنسان».

والنتيجة الحاصلة في نظر الجابري هي أن «التناقض بين ثقل حضوره (التراث) الأيديولوجي على الوعي العربي، وانغماس هذا الأخير (كذا) فيه وبين بُعْدِه الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها». ولعلّ هذا يعني أنه تراث غير معاصر لنفسه، وغير معاصر لأهله. ويعني أيضًا التهيؤ لقراءة معـاصرة لازمة[1].

يؤدي هذا الطَّرْح لمفهوم «التراث» إلى الوقوف على مسألة دقيقة ملازمة له هي المنهج المتَّبع للتعامل معه.

### ١ - موقف برهان غليون

ذهب برهان غليون في هذا الصّدد إلى أن عزل التراث عند دراسته عن ملابسات المجتمع والتاريخ، هو حصر للبحث في دائرة الأيديولوجيا، فيصبح التراث قائمًا على مقدمات ينتهي النظر فيه إلى الإقرار بها. والأجدر أن يكون التعامل مع التراث لذاته، لا لوظيفة خارجة عنه. فلا مكان للتراث في الحياة المعاصرة، إذ هو لا يتضمن حلولًا جاهزة، لا كلية ولا جزئية للعصر. «إن الاهتمام بالتراث ومعالجة عناصره لا يغني ألْبَتَّة عن الإقبال على العصر بمنطق المعرفة الحداثية، أي الأخذ بأسباب التحديث

(١) برهان غليون، اغتيال العقل العربي، ص ١١٤.





وهي العقلانية، إضافة إلى الشروط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية المجتمعة في الظروف الثقافية السائدة». وإجمال القول هو أنَّ التراث لم يكن سببًا في تأخُّر العرب، ولن يكون سببًا في تقدمهم كذلك.

لقد انجرَّت في مفهوم التراث بمختلف اتجاهاته، عناصر فرعية حافَّة أسهمت في الكشف عن مظاهر العلاقة بين التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ومنها مسألة القديم والجديد : ألسنا مع مَدٍّ وجَزْرٍ ينطقان عن التردُّد في الثقافة العربية إزاء التحديث والحداثة، إذ ما إن تتأكد تباشيرُ التأسيس للتقدُّم حتى يقفز التراث تحت شعارات مختلفة مسائلًا متَّهِمًا، ألا يعني هذا أيضًا أن الحسم يعوز الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ ولا نفهم من الحسم الواضح القطيعة، بل العمق في النظر والوصول إلى النتائج - عن التراث - الفاصلة.

### مع التراث طلبًا للحداثة

للمنهج في التعامل مع التراث دور خطير في الانتباه إلى جانبين على الأقل: الأول هو المنطق الداخلي المتمكن من الموروث. والثاني هو تناول المادة بشكل حداثي. ولا مَساغَ لهذه الطريقة إلا ببذل الوُسْع في معرفة التراث معرفة عميقة دقيقة، والتمتع بقدر كبير من المقارَبات الحداثية كعلم الاجتماع والفلسفة وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم اللِّسانيات المفضية إلى الفصل بين فكرة التراث وفكرة الموروث. فللعلوم الإنسانية أثر بليغ في تحقيق المنهج المنشود. وهذا يعني أنَّ تاريخ الأفكار لا يَقْنَع بسرد المواقف وبتعدادها، إنه يفترض - منهجيًّا - تنزيل الأفكار في البيئة التي تنتجها، ولا يتَسنَّى ذلك إلا بالنَّهْل من العلوم الإنسانية على قدر الطاقة، فلا ضَيْرَ في الربط بين المادة القديمة والطريقة الحديثة؛ لأن المنهج

ليس إسقاطًا أو توجيهًا أو توظيفًا، إنه الآليات المُلازِمة للبحث وللدرس، وهي حتمية تتضح من وجوه، منها السعي إلى الموضوعية، ومنها الحرص على التعمُّق والتقصِّي، ومنها القراءة بالمعنى الذي يفيد الرؤية والموقف.

ويكفي أن نستدل على هذا الضرب من التعامل بما إليه بادَر عدد من المفكِّرين في هذه القضية.

**٢- موقف محمد عابد الجابري**

اختار محمد عابد الجابري قراءة تصنيفية جعلت مادة التراث جزءًا موسومًا بالبيان، وجزءًا بالبرهان، وجزءًا بالعرفان. وميزة هذا التقسيم أنه يجمع المادة بغضِّ النظر عن التَّوجه الأيديولوجي الذي عرفته، وفيه شهدت سلطانًا للمؤسسة الدينية التابعة للسلطة في عصر التدوين وما بعد التدوين، أي عند تقسيم الفِرَق إلى واحدة ناجية وبقية ضالة[1]. أما البيان فهو العلم العربي «الخالص»، أي علوم الدين وعلوم اللغة وما أفضيا إليه من قوانين لتفسير النص التأسيسي وإحاطته بالاستدلال المناسب، وقد وضع له الجابري أزواجًا ثلاثة هي: اللفظ/ المعنى، والأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض. وأما العرفان فهو «الحقيقة» الكامنة وراء ظاهر النص، وهي جملة العقائد والأساطير، وقد أفضت إلى زوجين هما: الظاهر/ الباطن، والولاية/ النبوة. وأما البرهان فهو عالم الفلسفة القائمة على المنطق والعلم، وفيه زوجان هما: اللفظ/ المعقول، والواجب/ الممكن.

اهتدى الجابري إلى قراءة للتراث قراءة استنفرت البِنْيويَّة، واعتبرت البعد الإبستيمولوجي اعتبارًا وظيفيًّا فصل بين مرحلة التدوين، وفيها كانت

(١) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص ١٤٩.





القطاعات مستقلَّة متنافسة أدت إلى إنتاج المعرفة وإلى إخصابها، ثم جاءت مرحلة ثانية تداخلت فيها القطاعات واختلطت، فأفسدت على قوانين المعرفة أصالتها، وانحدرت إلى مستوى من السكون فظيع، هو الذي أفصحت عنه مرحلة الانحطاط.

وللجابري رؤية ملازِمة للمشروع الذي قدَّم، وهي ذات اتجاهين. تمثَّل الأول في فهم عصر التدوين والأثر الذي أبقاه في نظام المعرفة الشامل لكل النشاط المادي. والاتجاه الثاني استلهَم البِنْية المعرفية الأندلسية عند ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وابن باجَّة (ت ٥٣٣هـ) والشاطبي (ت٧٩٠ هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ). وقد أبان الجابري عن قيمة التجديد فيها، وألحَّ على دورها في القراءة التجديدية والتحديثية.

ومَيْزَة هذا الاتجاه أنه بدأ مع ابن حزم ليؤسِّس البيان على البرهان. وقد استعاض عن قياس الغائب على الشاهد بالاستقراء والاستدلال القائم على الاستنتاج، وعن دلالات الألفاظ بالمقاصد، وعن «العادة» بالسببية.

وبدا الاتجاه الأندلسي المغربي «مقهورًا» في عصره، وهو في صورة تحيينه مطية لإعادة النظر في نظام المعرفة في عصرنا. وليس بعيدًا أن يبدأ النظر في كيان العقل العربي وآلياته، ويستلزم النظرَ مقدماتٌ، منها:

أ- مراعاة الراهن للذات العربية، وهي تفتقد استقلالها كأنها تفتقر إلى المرجعية الأصيلة، فهي تنهل من الماضي العربي الإسلامي أو تقتبس من المعرفة الأوروبية.

ب- الدعوة إلى نحت الاستقلال التاريخي للذات العربية.

ج- الإقدام على التجديد والتحديث بمقتضى انتهاج طريقة عملية لا

تكتفي بالجانب المعرفي، بل تعي أن المنطلق للتحديث لا يعدم العَوْدَ إلى التراث، على أنَّ التراث ينحصر في الاتجاه الأندلسي المغربي المذكور.

د- يتمثل التجديد في الانتظام في فكر ابن حزم والشاطبي - في المستوى الفقهي - لكسر النَّسَق المبني على سلطة اللفظ والقياس والسَّلَف. وقد رأى الجابري أنَّ بَعْث علم «أصول الفقه» على المرجعية الأندلسية - عمل تحديثي ممكن[1].

جماع ما يربط بين هذه العناصر الحرص على التحرُّر من المرجعية المسْتَلِبة والاهتداء إلى المرجعية الفاعلة، وهي توظيف للعقلانية النقدية عند ابن حزم والشاطبي وابن خلدون (ت٨٠٨هـ) وابن رشد بوصفها منطَلَقًا يربط الفكر العربي المعاصر بقضايا تراثه، ويَستحِثُّ على نقلها إلى حاضره بحسب متطلبات الحاضر.

لم يدَّعِ الجابري أنَّه استوفى للتراث حقَّه دراسة وتفكيكًا، لقد أكد أنَّه يبسط رؤية، وأنَّه يسهم إسهامًا يستدعي من الدارسين والباحثين الجهد ومواصلة النظر، على أنَّ قراءة الجابري تحتاج إلى ملاحظات.

- إلى أي حدٍّ نشأت القطاعات؟ البيان، والبرهان، والعرفان بحسب الأزواج التي رتَّبها الجابري، مستقلة استقلالًا بائنًا في عصر التدوين، هل أرجأت الاختلاط والتقاطع إلى عصور متأخرة عن التدوين ؟ ألا يبدو الأمر أكيدًا ثابتًا قائمًا على التفاعل بين القطاعات منذ الانطلاق؛ لأن آليات النظر والاستنتاج لم تعدم التفاعل المبكِّر، ويكفي أن نعود إلى علم الكلام - وهو فرع من البيان عند الجابري - في مرحلته الأولى، لنقف عند استدلال

(١) نفسه ص ١٥٥.





ذي مرجعية فلسفية ذريَّة، هي عند المختصِّين أقرب إلى الفكر البرهاني المادي من المنطق الأرسطي نفسه. وكيف نتناول ما قاله ابن خلدون عن التصوف وقد أرجع أصوله إلى النبي والصحابة[1] ؟ موقف ابن خلدون يناقَشُ لا محالة، ولكنه جدير بأن يراعَى عند استنطاق التلاقي الطبيعي بين قطاعات المعرفة، كما رآها الجابري، ويتسنَّى أن نقلِّب النظر في الصِّلة بين البيان والعرفان والبرهان، لنبصر أوجه التعامل من جهة، ولندرك أنَّ التسمية لا تؤدي حقيقة المسمى من جهة أخرى. على أنَّ الاختيار المنهجي هو الذي يشفع للمشروع، وهو الذي يهبه النَّفَس التحديثيَّ، ويُكسبه منطقًا ذاتيًّا ملائمًا.

- تبيّن الجابري اتجاهين في التراث: الأول هو مضمون القراءة، ويتمثل في اختيار يتنزّل ضمن الماضي ولا دَوْرَ له في الفكر العربي الراهن. والثاني هو العقلانية الأندلسية المغربية. ولا يسوغ في هذا السياق إلا أن نفهم المغرب على المعنى الجامع بين إفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى، وهو يحظى بمنظومة فيها آليات ومنهج يمكن نقلها وتوظيفها في الفكر المعاصر، إلا أنَّ المقترح لا يخلو من اللَّبْس بل من الإشكال أيضًا. يبدو اللَّبْس في التمييز بين نمطين من المعرفة يرجعان إلى قاعدة واحدة، ولم نَرَ مِن خروج عنها وهي رؤية للوجود وللموجود وللموجد - متقاربة، إذ هي تقوم على التَّراتُب في الكائنات، وعلى التناظُر بين العالم الصغير والعالم الكبير، وعلى التَّوازِي بين الخط المتعالي المفارق والخط المُحايِث المتأثر بالزوج: الكون/ الفساد.

(١) محمد عابد الجابري، نفسه ص ٢٢٥.

ويتجلى الإشكال في الدعوة عند الجابري إلى تحديث الفكر الراهن بناء على عقلانية الأسلاف في المغرب بعُدْوَتَيْه. إن من مقتضيات الحداثة القول بالصَّيرورة وبالنسبية وبالتسارُع؛ فقاعدة المعرفة والنظر مختلفة اختلافًا نوعيًّا وجذريًّا بين المعرفة القديمة والمعرفة الحديثة، ولا نرى كيف يمكن التعامل بينهما.

### ٣- موقف عبد المجيد الشرفي

يعدّ كتاب «الإسلام والحداثة» لعبد المجيد الشرفي حدثًا معرفيًّا؛ لأنه جاس خلال التراث بمنهج حقَّق التَّلازُم الذي ذكرنا بين معرفة القديم معرفة عميقة والطاقة على النهل من المقاربات الحداثية الراجعة إلى العلوم الإنسانية.

في الكتاب قسمان: الأوَّل تعامل مع العلوم الشرعية، وهي: علم الكلام، والتفسير القرآني والحديث النبوي، والفقه وأصول الفقه. والثاني مُسَاءَلة لقضية شائكة ما زالت ترهق الباحثين: وهي ذات اتجاهين: الأول هل تسلم الحداثة؟ وهو موقف وتيار في آن. والثاني هو هل يحدِّث الإسلام؟ وهو موقف آخر وتيار آخر.

ولافِت أن القسم الأول وهو يدرس علم الكلام جاء سابقًا عن العلوم الشرعية الأخرى. وأنّ في الترتيب موقفًا يتضح من خلال ما قاله المؤلف ومن خلال ما سكت عنه. أما ما قال فهو نُدْرة المؤلَّفات الكلامية في الفكر العربي الحديث، وهو علامة على صمت هذا الفكر على نوع من المباحث كان قائمًا لفهم «مضمون الإيمان بالاعتماد على العقل»، وهو علم متصل بجليل الكلام، وهو ما يتعلق بتوحيد الله في ذاته وصفاته، ودقيق





الكلام، وهي المحاور الفلسفية الملازِمة للتوحيد[1]. وما سكت عنه يبدو أدق وأخطر، وهو أن علم الاستدلال أو علم التوحيد هو المَيْزة التي ميَّزت الثقافة الإسلامية؛ لأن فيها حِجاجًا هو جَدَل ونَظَر استنهضا قيمة العقل وعمَدَا إلى التعامل مع الفلسفة إنجازًا لمُثاقَفَةٍ تكاد تكون طبيعة، جعلت الثقافة الإسلامية مُنفتِحة غير مُنغلِقة. وهو موقف وقراءة يجدفان ضد تصوُّر جعل الفقه سمة للثقافة الإسلامية[2]، والفرق بين الفقه والكلام أن الأوَّل خَوْض في الشريعة بآليات سرعان ما آلت إلى التقليد، وأن الثاني تحقيق عقلي في مسائل الاعتقاد ما إن اصطدم بالسكون وبالاتباع حتى اتضح خطره. وهذا ما يفسر فضل الثاني على الأول، وهو ما يسوِّغ ندرة علم الكلام في الفكر العربي الحديث؛ لأنَّ أسبابه قد تقطعت. فالقول بالفقه سمة للثقافة الإسلامية اعتصام بالمنقول، إذ غلب على الأحكام الشرعية الارتكان إلى النقل، وهو ما شمّر أهل الحديث السواعد للدفاع عنه وتسويغه. والقول بالكلام سمة لتلك الثقافة لِواذٌ بالمعقول وبالقدرة على التجريد. ومجمل القول في القسم الأول من كتاب «الإسلام والحداثة»، أنَّ الباحث أماط اللِّثام عن مواقع في الفكر العربي الحديث، تنبئ بما يعوق عن التحديث، وتكشف عن المآل الذي صارت إليه العلوم الشرعية، وقد وهت علائقها وانقلبت إلى ما هو سطحي أو ساذَج أو هامشي بعد أن انطلقت في البدايات متينةَ العُرَى؛ إذ تعاملت مع الأوضاع التاريخية تعاملًا فاعلًا.

وطرَح الشرفي في القسم الثاني من الكتاب السؤال الجوهري المتعلق بالصلة بين الإسلام والحداثة أو بين الأسْلَمة والتحديث. والسؤال ذاته

(١) المقدمة، ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٠، الفصل السادس، مقال التصوّف.

(٢) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، ص ١٤.

قراءة نقدية تأليفية جمعت بين متفرِّق في الرؤى عند المفكرين العرب المُحْدَثين، يقول: «إنَّ أَسْلَمة الحداثة قد تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي، وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين... أمَّا تحديث الإسلام، فمفهوم له أنصاره المتحمِّسون وله خصومه المعادون يدعو له من يميِّز بين الدين وفهم الدين»[1]. ولم يأتِ الجواب عن السؤال المطروح تجريديًّا، بل جاء إجرائيًّا تأمل مشاكل حادة في الفكر العربي الإسلامي الحديث متمثلةً مشكلةَ الحكم، وقضيةَ المرأة، وهما وجهان لرؤى متضاربة تنطق في كل الحالات عن قصور في فهم الدين أو في فهم العصر. ولعل فكرة «رأسمال الرمزي» منطلق «يمكن الانطلاق منه والبناء عليه لتقريب الشُّقَّة بين الدِّين والواقع، والتخلُّص من وَطْأَة الماضي المكبِّلة في الكثير من الأحيان»[2].

إن المشروع الذي يفصح عنه كتاب «الإسلام والحداثة» متميز بجرأة على إدراك ما فيها من دعوة إلى إضفاء العقلانية على الدراسة الإسلامية، إلا من يفهم أبعاد الخطاب ويضعه في إطار «هم رجال ونحن رجال» بالمعنى الذي ينزِّل المعرفة الإسلامية المعاصرة في الإطار المرجعي الملائم لها، نَهْلًا من المنطق الجديد ومن المنابت الفلسفية الجديدة الحداثية.

لقد أسس القدامى العلوم على مرتكَزات ناسبتِ المعرفة القديمة، فأنتجوا المعرفة وبرزوا فيها عندما انتهجوا سبيل التعامل مع الواقع الاجتماعي، فلم تخرج الأفكار عن الإطار التاريخي الذي يولِّدها. وعندما نأتِ المعرفةُ عن منطق التاريخ وتاقت إلى المطلق، وتوهمت أنها قادرة على

(١) نفسه ص ١١٣.

(٢) نفسه ص ١٨٥.



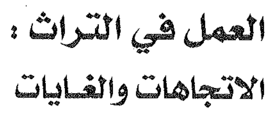


صياغة الثوابت وعلى تحويل «فهم للدين» إلى «الدين» عينه - انزلقت إلى التعسف والقهر، فآذنت بالتقليد وبسدّ باب الاجتهاد، وارتقى كلام البشر إلى منزلة القداسة، وأصبحت الحقيقة محصورة في أفهام أساطين السَّلَف؛ إذ هكذا فَرَض المقلِّدةُ صورة المعرفة، فجعلوها مطلقة بإرجاعها إلى علم الرجال لا إلى القرآن (والسُّنة الصحيحة). ولم يكن هيِّنًا على رُوَّاد التحديث في النصف الثاني من القرن التاسعَ عَشَرَ على وجه الخصوص أن يولِّدوا من الثقافة الإسلامية المستسلِمة للتقليد دعائمَ للتحديث. وجائز للمحدثين، في ضوء التراكم المعرفي ذي النَّفَس الحداثي، أن يؤسسوا لمعرفة إسلامية جديدة لا تَبْتُر الصِّلَة بالماضي بل تعي أنَّ الزمن أصبح غير الزمن، وأنَّ المعرفة أضحت غير المعرفة، وأن الأمر كما قال القَدامى أُنُفٌ، إذ هو استئناف جوهري[1].

الملحوظة المتصلة بهذا المشروع هي أن القراءة تكاد تنحصر في فكرة ليس من الهيِّن التعامل معها. إنَّ مضمون المشروع يتسع لخَطَّيْن. قد يرى في الخطِّ الأول نوعًا من الطعن والحرص على تخطي عدد من الثوابت فيتهم المشروع، ويبصر فيه النوايا «المدمِّرة». ونرى في هذا الخط، وإن كنا لا نوافق على مضمونه كله، وسيلة ناجعة لطرح الأسئلة العميقة الدافعة إلى المراجعة والتحديث النافذ.

* * *

(١) نفسه ص ٢٣٥.



# العمل في التراث : الاتجاهات والغايات

د. بشّار عواد معروف[*]

إن العاملين في إحياء التراث العربي أنواع، فيهم الأكاديمي البارع، والعالِم المتمكّن من علمه، وفيهم الموظَّف والمكتسِب لعيشه من هذه «المهنة» التي تُدِرّ عليه شيئًا من المال.

وعلم تحقيق النصوص ليس بِدْعًا ولا جديدًا على الثقافة العربية، فمئات المخطوطات المتقنة اعتنى بها العلماء وقابَلوا بين نُسَخها، واستخرجوا من كل ذلك أصحَّ نسخة مطابِقة جُهدَ المستطاع لما كتبه المؤلِّف، ويكفي أن أشير إلى تعليقات العلماء على كثير من النُّسَخ ومقابلتها بنُسَخ أخرى، والإشارة إلى فروق النُّسَخ في حواشي النُّسَخ الخطية، وعنايتهم الدائمة بخطوط العلماء المتقَنة عند المقابَلة والاقتباس، فكان العلماء المتقنون يحاولون جهد استطاعتهم أن يعتمدوا المصدرَ المكتوبَ بخطِّ مؤلِّفه، أو أن يكون توقيعه عليه للتدليل على صحة النسخة، أو تكون النسخة بخطِّ عالِمٍ متقِنٍ ثقةٍ، من نحو قول الذهبي مثلًا: «قرأت بخط الكِنْدي في تذكرته» و«نقلت هذا وما قبله من خط أمين الدين محمد بن أحمد بن شُهَيْد، قال: وجدت بخطِّ عبد الغني بن سعيد الحافظ فذكر ذلك» و«قرأت بخطِّ الضياء» و«قرأت بخطِّ ابن نُقْطة» و«قرأت بخطِّ ابن مَسْدِي» و«وجدت

(*) أستاذ متفرغ في مركز إحياء التراث العلمي العربي - جامعة بغداد.

بخطِّ السيف بن المجد»... إلخ[1].

كما يتعين علينا الإشارة إلى نموذجين من «تحقيق النصوص» عند علمائنا الأقدمين للدلالة على انتشار هذا العلم ومعرفة العلماء به وعنايتهم بتفاصيله وأُسسه.

**أوَّلُهما:** «موطَّأ» الإمام مالك برواية اللَّيْثي، نسخة جمال الدين محمد بن يوسف المعروف بابن مَسْدِي الأندلسي الغَرْناطي نزيل مكة المكرمة ودَفِينها (٥٩٩-٦٦٣هـ).

عُني ابن مَسْدِي بالموطَّأ فأخذه عن العديد من شيوخه ببلاد شتى وأسانيد كثيرة، وقابَل بين نسخه، وعمِل لنفسه منه نسخةً محقَّقةً مدقَّقةً مستنِدةً إلى العديد من الروايات، ورمز لكل رواية من الروايات التي أخذها عن شيوخه برمز معين ذكره في صدر نسخته، ثم صار يحدِّث بها[2].

**وثانيهما:** فهو قيام اليُونيني (ت ٦٥٨هـ) وابن مالك (ت ٦٧٢هـ) بجمع العديد من روايات صحيح البخاري والمقابَلة بينها وإعطاء رمز لكل رواية منها، وإثبات الاختلافات بينها، وعرفت هذه النسخة بالنسخة اليونينية التي تُعدُّ أفضل نسخة محقَّقة من «صحيح البخاري».

على أن هِمَم المتأخرين من علماء الأمة فَتَرت، وقلَّت عنايتهم بهذا الشأن في الأغلب الأعم، إذا استثنينا ما أخرجته دار الطباعة ببولاق التي اعتاد مصحِّحوها - وهم من كبار العلماء - أن يذكروا أسماءهم في أواخر مطبوعاتهم بتواضع واستحياء، مع كونهم من كبار المحقِّقين المتقنين.

(١) ينظر كتابنا: الذهبي منهجه ٤٤٢-٤٤٣ (ط. القاهرة ١٩٧٦).
(٢) تنظر مقدمتي للموطأ برواية الليثي، ص١٣ فما بعد (بيروت ١٩٩٦م).





وفي القرن التاسعَ عشرَ كانت حركة الاستشراق قد خطَّت خطوطًا واسعة في خدمة النص التراثي العربي، فنشرت العديد من الكتب التراثية العربية نَشْراتٍ علمية متقَنة، نذكر منها - على سبيل المثال لا الحصر - المكتبة الجغرافية العربية، والمكتبة الأندلسية، وتاريخ الطبري، وتاريخ ابن الأثير، وتاريخ اليعقوبي، وتاريخ المسعودي، وتاريخ أبي الفدا، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، وغيرها من الكتب التي يصعب حصرها وتعدادها لكثرتها.

وقد أفاد عدد من العلماء من هذه الطرائق العلمية، وساروا على هذا المنهج، فكانت تحقيقاتهم متقَنة أضافوا بتحقيقها جديدًا للمعرفة، وبرز فيها الجهد المستنِد إلى المناهج العلمية والمعرفة بما يقدِّمونه. وكان زملاؤهم من المحقِّقين والباحثين يَتلقَّوْنها بالنقد المنصِف، ويَتعقَّبون ما يتسرَّب إلى أعمالهم من بعض الأخطاء المتأتِّية عن سوء قراءة أو غلط طبعي، فيتقبله العلماء المحققون بخُلُق العلماء، ويُنوِّه بما استُدْرِك عليه[1].

وستُعنى هذه الورقة بطبقة العاملين في التراث من الجادِّين المحبِّين له دون الداخلين فيه وهم ليسوا من أهله، وهم كُثر في هذه الأيام.

ولا بد لي من الإشارة إلى أن بدء الحركة التحقيقية الجادة قد صاحَبَها ظهور نشرات ودراسات في أصول تحقيق النصوص، مثل تلك التي أصدرها برجستراسر، ومصطفى جواد، وعبد السلام هارون، وغيرهم، وكان من حُسن صَنيع «معهد إحياء المخطوطات العربية» أن بادر إلى اجتماع ببغداد لوضع المنهج الموحَّد لتحقيق النصوص، شارك فيه كبار

(١) تنظر مقدمة العلَّامة إبراهيم شبوح لكتابي: في تحقيق النص ٧-٨ (بيروت ٢٠٠٤م).

المحققين من الوطن العربي، وتوّج بإصدار «أُسس تحقيق التراث» وكانت اللجنة برئاسة شيخنا علّامة العراق محمد بهجت الأثري، وكنتُ نائبًا لرئيسها.

لقد أثَّرت هذه النَّشَرات والدراسات في كثير من الدارسين للتراث، ووضعت نوعًا من الأسس العامة لتحقيق النصوص، غالبًا ما كان الباحثون الجادُّون يلتزمون بها.

وقد تطور الأمر، فصار علم تحقيق النصوص يدَّرس في المعاهد والجامعات، وفُتحت في بعض الجامعات الأقسام العلمية والمعاهد الخاصة بدراسة هذا العلم والعناية به، مما جعل التحقيقات الجادة تجد طريقها بين هذا الكمِّ من النشر غير الملتزم.

ولا بد من الإشادة هنا بالدور المتميز الذي يقوم به معهد المخطوطات العربية في تدريب عشرات المحققين تدريبًا علميًّا وعمليًّا وتهيئة الكوادر العلمية بهذا الشأن لتحمُّل الأمانة.

ومنذ بدء حركة تحقيق التراث كان هناك نوع من الانتقائية في الكتب المحقَّقة؛ نظرًا لضخامة هذا التراث غير المحقَّق، فكان المحقِّق غالبًا ما يحقِّق كتابًا تتوفر نسخه الخطية في بلده لا سيما قبل شيوع سهولة التصوير، كما يلاحظ شهرة الكتاب والأهمية التي يراها المحقق لهذا الكتاب بمنظاره هو.

وكان في هذه الحركة توجُّهات إقليمية في كثير مما ينشر، ومردُّ ذلك إلى عوامل كثيرة لعل من أبرزها:

١ - **اتصال موضوع المخطوط بذلك البلد**، فقد عُني المصريون مثلًا بنشر الموسوعات الكبرى الخاصة بمصر، مثل كتاب «النجوم الزاهرة» لابن





تَغْرِي بردي (ت٨٧٤هـ)، وكتاب «السلوك» للمقريزي (ت٨٤٥هـ)، و«الخطط» له، وغيرها.

وعُني الشاميون بنشر «تاريخ دمشق» للحافظ ابن عساكر (ت٥٧١هـ)، وعنيت مكتبة المثنى ببغداد بنشر «تاريخ الخطيب البغدادي».

أما المغاربة فكانوا أكثر إقليمية في نشر التراث، إذ عُنوا عناية بالغة بالفقه المالكي المنتشر في بلادهم، وفي نشر التواريخ الخاصة بهم، وقَلَّما وجدنا عناية لهم بغير هذا التراث، وتبعتهم في ذلك دور النشر المغربية، وأنا واجدٌ إلى يوم الناس هذا أن دار الغرب الإسلامي تفضل في نشراتها ما يتصل بالمغرب والأندلس على غيرها من الكتب.

٢ - **توفُّر المخطوطات في ذلك البلد** لا سيما قبل شيوع سهولة التصوير، ونجد هذا واضحًا في كثير مما نُشر في البلاد المصرية، وذلك إنما كان اعتمادًا على المخطوطات المتوفِّرة في مكتباتها ولا سيما دار الكتب المصرية والمكتبة الأزهرية ومكتبة البلدية بالإسكندرية.

٣ - **ومن ذلك انتماء المؤلِّف إلى ذلك البلد**، فقد عُني المصريون مثلًا بنشر تراث علمائهم، مثل مؤلَّفات: النُّوَيْري (ت ٧٣٣هـ)، والمقريزي، وتاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، والسخاوي (ت٩٠٢هـ)، والسيوطي (ت٩١١هـ)، وغيرهم كثير.

٤ - ولعل أكثر الأمور المعبّرة عن النظرية في تحقيق التراث هو قيام كل قُطْر بتحقيق القِسْم الخاص به من كتاب «خريدة القصر» للعماد الأصبهاني (ت٥٩٧هـ)، فقد قام شيخُنا الأثريُّ بتحقيق القِسْم العراقيِّ، وقام الدكتور شكري فيصل بتحقيق القسم الشاميِّ، وقام المصريون بطبع القسم الخاص

بهم، وكذا فعل المغاربة، وأخيرًا قام الإيرانيون بتحقيق القسم الخاص بالعَجَم.

وقد أسهمتِ الانتماءات الفكرية في نشر كتب ذات طابع معيَّن:

– **فقد عُنيتِ القارة الهندية** بنشر كتب المذهب الحنفي خاصة، ولا سيما الموسوعات منها مثل «المحيط البرهاني» و«إعلاء السُّنن» و«نَصْب الراية»، ونحوها من الكتب الضخمة، كما عُنوا بنشر كتب الحديث ورجاله، نظرًا لانتشار العناية بالحديث في تلك البلاد وتمسُّكهم به رواية ودراية، و«سنن البيهقي» و«مستدرَك الحاكم» و«تاريخ البخاري الكبير» و«الجرح والتعديل» و«إكمال ابن ماكولا» و«أنساب السمعاني» و«تهذيب التهذيب» لابن حَجَر، و«التقريب» له أيضًا... إلخ.

– **وفي العراق وبلاد الشام**: نشِط السَّلَفيون بنشر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، فقد أثبتتِ المراسلات بين علَّامة العراق محمود شكري الآلوسي وعلَّامة الشام جمال الدين القاسمي أن جهودًا مُضْنِية قد بُذلت لجمع مخطوطات شيخ الإسلام ابن تيمية وبقية رجالاتِ السَّلَف لنشرها مع ضيق ذات اليد يومئذٍ، وقد سبقوا في ذلك الدولَ ذات الاتجاه السَّلَفي في هذا المِضْمار[1].

– **وحينما توسَّعت موارد المملكة العربية السعودية** قادت حملة واسعة لتحقيق كتب هذا الاتجاه ونشرها ثم توزيعها مجانًا على المؤسسات وكثير من الأفراد.

(١) تنظر المراسلات التي نشرها صديقنا المحقق محمد ناصر العجمي.





– **وقامت دولة قطر** بنشر كتب المذهب الحنبلي، كما قام بعض حكام **الإمارات** بالتعاون مع المغاربة بنشر كتب المذهب المالكي.

وعمَد **الصوفية** إلى نشر كتب التصوف، وكذا فعل بعض أعوان المعتزلة.

– **أما الشِّيعة** فقد اجتهدوا منذ وقت مبكر في نشر تراثهم، فنشطت مطابع النَّجَف وقُم وبيروت في ما بعد بنشر الكثير من التراث الشِّيعي في العقيدة والفقه والرجال، واقتصروا على ذلك في كثير من الأحيان، وقلَّما وجدنا شيعيًّا معتقدًا يُعْنَى بنشر غير كتب الشيعة وتراثهم.

– **عناية الجامعات ومؤسسات البحث العلمي بالتراث** وتحقيقه ومنح الشهادات العليا فيه (ماجستير ودكتوراه)، مما جعل «الاختصاص» في تحقيق نوع معيَّن من كتب التراث يواكب هذه المرحلة المهمَّة، ومن ثم وجدنا مَن يختصُّ بنشر كتب النحو، وآخر في البلاغة، وثالث في اللغة، أو الشعر، ونحو ذلك. كما أسهمت الدراسات الدينية في بعض البلدان (مثل المملكة العربية السعودية – جامعة الإمام محمد بن سعود والجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة وغيرهما) إلى نهضة لم يشهد لها التاريخ مثيلًا في نشر كتب الحديث ومجموعاته وأجزائه ورجاله.

– **وشهد الأزهر** مرحلة تجلَّت فيه تحقيق الكثير من كتب الفقه وأصوله، كما أسهمتِ الجامعات المصرية وغيرها من الجامعات العربية بنشر الكتب التاريخية والجغرافية والأدبية حسب اختصاص كل قسم منها.

– **وكان لإنشاء مراكز إحياء التراث العربي الدور البارز في نشر الكتب العلمية**، مثل كتب الحساب والرياضيات والميكانيكا والزراعة، وغيرها، وعرف العالم لأول مرة اختصاصيِّين حقيقيين في نشر الكتب العلمية، ولعل

ذكر العلَّامة المصري الأصل رشدي راشد وما حققه من إنجازات رائعة في نشر الكتب الرياضية، هو خير مثال يمكن أن يشير إلى أهمية الاختصاص في نشر التراث.

ومن باب الاختصاص أيضًا أن يتوجَّه المحقِّقون الجادُّون إلى حقل معيَّن من حقول المعرفة التراثية، فنرى بعضهم يتخصَّص بتحقيق كتب التراجم، وآخر يختصُّ بكتب التاريخ، وثالث يختصُّ بحِقبة معيَّنة يتمرَّس فيها فيتعرف على أعلامها وأماكنها وطبيعة المؤلَّفات فيها، وصلة بعضها ببعض ومدى الأصالة في ذلك، فيكون خلال عمله الدؤوب على مدى سنوات متطاوِلة أكثر قدرة على تمثُّلها وحلِّ بعض مشكلاتها، وتبيُّن موضع الأصالة في بعضها دون بعضها الآخر.

ولسبب ما من الأسباب قد يُعْنَى محقِّق ما بشخصية تراثية من الشخصيات، فيتوجَّه بكُلِّيَّته إليه، ويختصُّ بكتبه (د. بشار وعنايته بالذهبي وكتبه، أبو عبد الرحمن ابن عَقيل الظاهري وعنايته بابن حزم وتراثه)، ومما يؤسَف عليه أن العاملين في التراث غالبًا ما يُصبحون أُسارَى للشخصيات أو الكتب التي يعملون عليها، فيتأثرون بأفكارها، ويدافعون عنها ولا يرون فيها خطأ أو اعوجاجًا ! وهو أمر يحتاج إلى مَزيدِ عناية ودراسة.

وأكثر العاملين في التراث ما زالوا أَسرَى النَّصِّ تصحيحًا وضبطًا وتعليقًا وتخريجًا، وهم في الأغلب الأعم مختلفون في أهمية كل عنصر من هذه العناصر وعلاقته بالتحقيق بين متوسِّع في مجال منها ومقصِّر في مجالات أخرى، فمنهم مَن يرى الاقتصار على إخراج النصِّ مصححًا مجردًا من كل تعليق، وآخر يرى أن من الواجب توضيح النص بالهوامش والتعليقات وإثبات الاختلافات والتعريف بالمُبْهَم الوارد فيه.





**وأقام الفريق الأول** رأيه على جملة أمور، منها: أن الغاية من التحقيق هي إخراج ما يسمَّى «النص الصَّحيح»، فلا حاجة بعد هذا إلى إثقاله بالهوامش والتعليقات؛ من ترجمة للأعلام الواردة فيه والإشارة إلى المُبْهَم من الاصطلاحات وأسماء البُلْدان والمواضع، وما إلى ذلك.

**أما الفريق الثاني** فيرى أن الأشياء التي يهملها الفريق الأول إنما هي طرق مُوصلة إلى سلامة النصِّ وصحَّته، إذ من المحتمل أن يَخْرج النص صحيحًا بعض الشيء من غير تعليق إذا توافرت نسخةٌ بخطِّ المؤلِّف أو النُّسخ الصحيحة الخالية من التصحيف والتحريف، لكن هذه الطريقة لا يمكن أن تنجح مع المخطوطات التي يكثر فيها التصحيف والتحريف، وكثير من التراث العربي وصل إلينا على يدِ نُسَّاخ غير مُتْقِنين.

لهذا الأمر ولعوامل أخرى كثيرة اتَّجه بعض المحققين والناشرين إلى اختيار المخطوطات الجيدة لنشرها؛ لأنها أقل مَؤونة في الدراسة والتحقيق مما أدى إلى نشر كتب قليلة الأهمية والفائدة وبقاء كثير من أُمَّهات الأصول على حالتها عشراتِ السنين، منذ بدء العناية بنشر كتب التراث، وأذكِّر هنا بنشر الفروع قبل الأصول، فقد نشر كتاب «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حَجَر، ومختصره «تقريب التهذيب»، ولم ينشر أصله «تهذيب الكمال» للمزي (ت٧٤٢هـ) إلا بعد عشرات من السنين، ونشرت «خلاصة تذهيب التهذيب» للخَزْرجي (ت بعد ٦٢٣هـ) ولم ينشر أصله «تذهيب التهذيب» إلا بعد أكثر من مئة عام ! وكذا الحال بالنسبة إلى كتاب «الأنساب» لأبي سعد السمعاني (ت٥٦٢هـ) حيث طبع مختصره «اللُّباب في تهذيب الأنساب» لابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، بل مختصره «لُبّ اللُّباب» للسيوطي (ت٩١١هـ) قبل الأصل بعشرات السنين.

ومع كل ذلك لم تكنْ هذه المسألة من الاهتمام بحيث يقال فيها أصاب فلان وأخطأ فلان، حيث إن الأمر الأكثر أهمية هو أن كثيرًا من المحققين لم يتمكنوا من وضع النص في سياقه التاريخي والمعرفي أو لم يدركوا ذلك، إذ لم يَزَلْ هذا الأمر قاصرًا عند أكثر المحققين الذين لم يدرسوا النصوص التي يحققونها دراسة معمَّقة مقارنة مع مثيلاتها من النصوص مع تبيان قيمتها.

وإنما يتأتّى مثل هذا الأمر بقدرة المحقِّق على استجلاء أهمية النص الذي يتعامل معه وقدرته على فهم مجمل النصوص التي من بابَتِه، ليتمكّن من تقويم النص الذي يتعامل معه.

إن المحقِّق البارع هو القادر على كشف إشارات النص والمبين عن إشاراته والمَنازِع التي صدر منها، وهو جُهد وإن كان أقرب إلى الدراسة منه إلى التحقيق، لكنَّ المحقِّق أَوْلَى به، فمن الخير أن يندمج الجهدان، فيقوم المحقق - وهو الأقدر على معايشة النص - ببيان أهميته وقيمته من غير تعصُّب.

وكل هذا لا يتمُّ إلا بدراسات معمَّقة يقوم بها المحقِّق بعد الانتهاء من تحقيق النصِ ليبين للقارئ مدى الإفادة التي يمكن أن يُفيد منها عند قراءة النص المحقَّق ومواضع الأصالة فيه، أو المواضع السلبية التي يتعين التنبيه عليها لئلّا يغترَّ القارئ بها.

ومما يؤسَف عليه أن المحقِّقين في الأغلب الأعمِّ هم أُسارَى النصوص التي يحقِّقونها يدافعون عنها بحقٍّ وباطل، وهي ظاهرة منافية للبحث العلمي القائم على الحيادية والنزاهة، فصاحِب النص فَرْدٌ من آحاد الناس دَوَّن نصَّه وسجَّله، وأساليبه وأحكامه يجب أن تخضع لمعايير النقد والتقويم، والأهواء البشرية أزليَّة أبديَّة، وينبغي على المحقِّق المدقِّق أن يراعيَها وينبِّهَ عليها.





في مقدمتي لـ«تاريخ مدينة السلام» للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) كان لا بد لي بعد دراسة هذا النص أن أشير إلى سلبيات الكتاب التي يمكن إجمالها مختصرة بما يأتي:

١ - أن المؤلِّف استبعد من تاريخه الكثير من أعلام بغداد من المتكلِّمين الكبار، والحُسّاب، والمهندسين، والأطباء، والصيادنة، والفَلَكيين، والأمراء والقُوَّاد، وأرباب الصنائع من البنّائين والمعماريين وكبار التُّجَّار والمموِّلين ونحوهم. وكان تركيزه على الطبقة المثقَّفة بمنظاره هو، وهم رواة الحديث والفقهاء والقضاة وبعض الشعراء والمتأدِّبين، إضافة إلى بعض الخلفاء وبعض المشهورين من أرباب السياسة، فاجتهد أن يذكر في كتابه كلَّ محدِّث حدّث ببغداد مهما ضعف شأنه وقلَّ خَطَرُه، لم يترك من ذلك أحدًا وقف عليه، بل وجدنا تراجم لا يُعرف عنها شيء سوى ورودِها في إسناد رواية، أو ذكرت في معجم لأحد الشيوخ مثل أبي القاسم ابن الثلّاج (ت٣٨٧هـ) أو ابن جُمَيع الصَّيْداوي (ت٤٠٢هـ) أو مما أخبر به أحد شيوخه ممن اتصلوا بهم. ولم يجِدِ الخطيب البغدادي في كثير من هذه التراجم مادة يذكرها سوى هذا النَّزْرِ اليسير، في الوقت الذي أهمل فيه ذِكْر تراجم خطيرة لغير أمثال هؤلاء، أو قصَّر فيها تقصيرًا بيِّنًا.

لقد ذكر الخطيب في المقدمة الخاصة بخطط بغداد القصور الفخمة والعمائر العظيمة في دار الخلافة، لكنه لم يَذكُرِ المهندسين الذين أبدعوا تلك المرافق التي حيَّرتِ الألباب في هندستها وتصاميمها وتنفيذها من البِرَك الجميلة، والتماثيل الرائعة، والدَّهاليز الفخمة. وذكر أن مهندسين وزنوا ماء الخالص حتى أدخلوه إلى الجانب الشرقي من بغداد، لكنه لم يذكر لنا واحدًا منهم، ويصحُّ ذلك على مئات الأطباء والصيادنة والصناعيين الذين أبدعوا آلات الجراحة مثلًا، حيث لم يُضمِّنِ الكتابَ ترجمةَ أيِّ واحد منهم.

من هنا ينبغي أن ندرك أن تراجم «تاريخ مدينة السلام» عُنيت بشرائح معينة من المجتمع البغدادي فحسب، وأن المصنِّف أسقط كثيرًا من تراجم النُّخبة الذين وجدهم، بناءً على تكوينه الفكري وثقافته، غير جديرين بالذكر والتدوين، مما يتعين على الدارسين أَخْذ ذلك بالاعتبار، فهو في حقيقته لا يصوِّر الحركة الفكرية ببغداد في المدة التي تناولها تصويرًا حقيقيًّا وأمينًا، بل قد يُعطي مفهومًا معكوسًا ويكوِّن تصورًا في ذهن القارئ وكأنْ ليس ببغداد إلا المحدِّثين والفقهاء والصوفية وبعض الشعراء والأدباء، حتى بلغ الأمر به أنْ ترجم لمن يتعاطى الكِدْية بسبب أنه سمع منه وريقات بإسنادٍ نازلٍ، قال في ترجمة الحسين بن الحسن بن أحمد الجَواليقي المعروف بابن العَرِيف: «كتبنا عنه، فكان شيخًا فقيرًا يسأل الناس في الطُّرقات، فلَقِيناه ناحية سوق باب الشام، ودفع إليه بعض أصحابنا شيئًا من الفضة، وقرأت عليه أوراقًا من كتاب لبعض أصحابنا كان كَتَبَه عنه، وذلك في سنة ثمان وأربع مئة»[١].

٢ - ولاحظت عند دراستي لطول التراجم وقصرها في هذا الكتاب أن الخطيب طوَّل في بعض التراجم التي أثير حول أصحابها الكثير من النِّقاش والجدل واختلفت فيهم الآراء اختلافًا بينًا، مثل أبي حنيفة الإمام (ت١٥٠هـ)[٢] وصاحبه أبي يوسف (ت١٨٢هـ)[٣]، وترجمة ابن أبي داود (ت٣١٧هـ)[٤] والحسين بن منصور الحَلَّاج (ت٣٠٩)[٥].

(١) تاريخه ٨/ ٥٦٠.
(٢) تاريخه ١/ ٤٤٤-٥٨٦.
(٣) تاريخه ١٦/ ٣٥٩-٣٨٣.
(٤) تاريخه ٥/ ١٦-٢٣٣-٢٥٢.
(٥) تاريخه ٨/ ٦٨٨-٧٢٠.





كما أنه طوَّل في تراجم بعض العلماء الكبار من المحدِّثين البارزين أمثال محمد بن إسحاق (ت١٥١هـ)، ومحمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، وسفيان الثوري (ت١٦١هـ)، ووكيع ابن الجَرَّاح (ت١٩٧هـ)، ونحوهم.

ومما لا شك فيه أن طول التراجم وقصرها قد تأثر بتكوين المصنِّف الفكري ونوعية ثقافته، فإنه كان متأثرًا بالمحيط الذي يعيش فيه ومراعيًا رأي المجتمع الذي ساد ذلك العصر، فقد وجدناه يُعنى بتراجم المتصوِّفة عناية خاصة، فيُدَبِّج لهم تراجم جيدة يورد فيها الكثير من حكاياتهم وكراماتهم وزُهْدهم وأقوالهم، وهو بذلك يعبِّر عن موقفه من المتصوِّفة من جهة، كما عبَّر في الوقت نفسه عن ذوق المجتمع الإسلامي عامة والبغدادي خاصة، الذي كان يومَذاك يُقدِّر هذه الشَّريحة ويُعظِّمها تعظيمًا كبيرًا يفوق معظم العلماء، كما يُستدل من جُماع تراجمهم في هذا الكتاب.

ومع كل هذا الذي ذكرتُ فإنني أجد نفسي في حَيْرة من إيجاد تسويغ معقول ومقبول في تطويله بعض التراجم وتقصيره في البعض الآخر، فقد كتب عن أشعب الطامع عشرَ صفحاتٍ[١] وهي شخصية تافهة إن كانت موجودة حقيقةً، في الوقت الذي كتب عن ابن جِنِّي (ت٣٩٢هـ) ذاك العبقريّ صاحب التصانيف الرائعة في النحو واللغة بضعة أسطر فقط[٢]، وكتب عن شيخه هلال بن المحَسِّن الصابئ صاحب التآليف الماتعة ثمانية أسطر فقط[٣]، وكتب عن سعد بن هاشم أبي عثمان الخالدي سطرين فقط[٤]،

(١) تاريخه ٧/ ٥٠١-٥١٠.
(٢) تاريخه ١٣/ ٢٠٥.
(٣) تاريخه ١٦/ ١١٧.
(٤) تاريخه ٨/ ١٥٩.

وهو من مشاهير الشعراء والأدباء هو وأخوه أبو بكر محمد[1]، وهذه نماذج لها عشرات النظائر في هذا الكتاب.

٣ - واعتاد الخطيب أن يذكر شيوخه بصِيَغ مختلفة ربما تَخْفَى على كثير من العارفين بفن التراجم. وقد عد بعضهم هذا منه تدليسًا، قال رفيقه وتلميذه الأمير ابن ماكولا (ت٤٧٥هـ): «وشيخنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن منصور العَتيقي... وكان الخطيب ربما دلَّسه وروى عنه وهو في الحياة يقول: أخبرني أحمد بن أبي جعفر القَطيعيّ لسُكناه قَطيعةَ أمِّ عيسى»[2]، ونقل كلامه هذا السمعانيُّ في (القَطيعي) من كتابه «الأنساب».

وقد أشار الخطيب في كتابه «الكفاية» إلى هذا النوع من التدليس، فقال: «أن يروي المحدِّث عن شيخ سمع منه حديثًا فغيَّر اسمه أو كنيته أو نسبه أو حاله المشهور من أمره لئلا يُعرَف، والعلَّة في فعله ذلك كَوْن شيخه غيرَ ثقة في اعتقاده أو في أمانته، أو يكون متأخِّرَ الوفاة قد شارك الراويَ عنه جماعةٌ دونه في السماع منه، أو يكون أصغرَ من الراوي عنه سنًّا، أو تكون أحاديثُه التي عنده عنه كثيرةً فلا يحب تكرار الرواية فيغيِّر حاله لبعض هذه الأمور»[3]، ثم قال: «وفي الجملة فإن كل مَن روى عن شيخ شيئًا سمعه منه وعَدَل عن تعريفه بما اشتُهر من أمره، فخَفِي ذلك عن سامعِه، لم يصحَّ الاحتجاج بذلك الحديث للسامع، لكون الذي حدَّث عنه في حاله ثابتَ الجهالة معدومَ العدالة، ومَن كان هذا صفته فحديثه ساقط والعمل به غير لازم»[4].

(١) انظر معجم الأدباء ٣/ ١٣٧٧، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٣٨٦.

(٢) الإكمال لابن ماكولا ٧/ ١٥٠، وينظر تاريخ الخطيب ٢/ ٤٠ و٤٦ و٦٢... إلخ، وسماه في موضع آخر: أحمد بن محمد المجهز ٢/ ٤٠٩.

(٣) الكفاية ٥٢٠-٥٢١.

(٤) الكفاية ٥٢٧.





على أن العلماء نقلوا عن الخطيب خلاف ذلك في مثل هذا التدليس، فقال ابن الصَّلاح: «وتَسمَّح بذلك جماعة من الرُّواة المصنِّفين، منهم الخطيب أبو بكر، فقد كان لَهِجًا به في تصانيفه»[1].

وهذا الذي أشار إليه ابن الصَّلاح صحيح في صَنيع الخطيب، على أنه أكثر ما يدلِّس عن متأخِّري الوفاة، أو عمَّن أكثَرَ عنهم، فلا يحبُّ تكرار الرِّواية بصيغة الاسم نفسها. وهو صَنيعٌ فيه كثير من المخاطر، فقد أتعبنا عند قيامنا بعمل فهرس لشيوخ الخطيب، ولربما فاتنا الشيء لشدة التدليس، فقد يذكر شيخه باسمه أو بكنيته، أو بابن فلان ينسبه إلى أبيه أو جدِّه، أو يغيِّر نسبته من حين إلى حين حينما تكون له نسب متعددة، ونحو ذلك مما ستوضحه الأمثلة الآتية.

فقد ترجم لشيخه الحسن بن غالب بن علي، أبي علي المقرئ المعروف بابن المبارك (٣٦٦-٤٥٨هـ)، وهو أحد الكذابين[2]، وسمَّاه في رواية رواها عنه: «الحسن بن غالب الحربي»[3] نسبه حربيًّا، مع أنه لم يذكر شيئًا من ذلك في ترجمته.

وترجم لشيخه عبد العزيز بن علي بن أحمد بن الفضل بن شُكْر بن بَكْران أبي القاسم الخياط من أهل باب الأزَج (٣٥٦-٤٤٤هـ)[4]، فسمَّاه في روايات له: «عبد العزيز بن علي الطَّحان»[5]، ولم يذكر هذه النسبة في ترجمته،

(١) المقدمة ١٧٢.

(٢) تاريخه ٧/ ٤٠٨-٤٠٩.

(٣) تاريخه ٤/ ٦٨٣.

(٤) تاريخه ١٢/ ٢٤٤.

(٥) تاريخه ٣/ ٤٤٩ و١٠/ ١٥٢.

ولعله كان طحانًا، فأهل باب الأَزَج معروفون بهذه المهنة، كما يُستدلُّ من مادة «الأَزَجي» في أنساب السمعاني، لكنَّ أحدًا ممن ترجَم لهذا الرجل لم ينسُبه طَحَّانًا !

**أما شيخه** أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عثمان الأزهري، الصَّيْرفي (٣٥٥-٤٣٥هـ)[١] فقد أكثر عنه جدًّا، فذكره بصِيَغ مختلفة؛ فتارة يذكره بنسبته الأزهري[٢]، وتارة بكنيته ونسبته الأزهري[٣]، وأخرى يقول فيه: عبيد الله بن أحمد الصَّيْرفي[٤]، وتارة رابعة يسمِّيه: عبد الله بن أبي الفتح[٥].

وترجم لشيخه المشهور أبي الحسين محمد بن الحسين بن محمد بن الفضل بن يعقوب بن يوسف بن سالم الأزرق القطان المَتُّوثي الأصل (٣٣٥-٤١٥)، وهو ممن أكثَر عنهم جدًّا[٦]، فكان يُقَلِّبه على أوجه متعددة عند الرواية عنه، منها: «محمد بن الحسين بن الفضل القطان»[٧]، و«أبو الحسين بن الفضل القطان»[٨]، و«ابن الفضل القطان»[٩]، و«ابن الفضل»[١٠]، و«محمد بن الحسين بن محمد المَتُّوثي»[١١]، و«محمد بن الحسين الأزرق»[١٢]، أو

(١) تاريخه ١٢/ ١٢٠-١٢٠.
(٢) تاريخه ٢/ ١٤ و١٦ و٢٧... إلخ.
(٣) تاريخه ٢/ ٩ و١١ و٢٤... إلخ.
(٤) تاريخه ٣/ ٢٧.
(٥) تاريخه، مثلًا ٢/ ١٠٢ و٣/ ٢٢ و٣١.
(٦) تاريخه ٣/ ٤٤-٤٥.
(٧) تاريخه ٢/ ٨ و٥٣ و٧١.
(٨) تاريخه ٣/ ٤٦٥.
(٩) مثلًا تاريخه ٢/ ١٠ و٤٠ و٤٥٠.
(١٠) مثلًا تاريخه ٢/ ٢٧ و٢٨ و٣٣.
(١١) مثلًا تاريخه ٢/ ١٧٥ و٢٠٢ و٥٦٩.
(١٢) مثلًا تاريخه ٣/ ١٣٨ و١٤٩ و١٨٢.





«محمد بن الحسين بن محمد الأزرق»[١]، و«محمد بن أبي القاسم الأزرق»[٢].

**أما صديقه** وشيخه محمد بن علي بن عبد الله بن محمد أبو عبد الله الصُّوري، المتوفى سنة ٤٤١هـ[٣]، فعلى الرغم من أنه ذكره بنسبته المعروفة «الصُّوري»[٤]، أو بكنيته ونسبته «أبو عبد الله الصُّوري»[٥]، فإنه ذكره عند الرواية عنه في مواضع كثيرة باسم: «محمد بن أبي الحسن»[٦]، و «محمد بن أبي الحسن الساحلي»[٧]، و «محمد بن علي الصِّلْحي»[٨]!

وترجم الخطيب لشيخه الذي أكثَر عنه أبي القاسم علي بن المحسن بن علي بن محمد بن أبي الفَهْم التَّنُوخي (٣٦٥-٤٤٧هـ)[٩]، فذكره عند الرواية عنه بنسبته[١٠]، أو بكنيته ونسبته[١١]، كما سمَّاه «علي بن المحسن القاضي»[١٢]، و«علي بن أبي علي المُعَدَّل»[١٣]، و«علي بن أبي علي البَصْري»[١٤].

أما شيخه أبو علي الحسن بن الحسين بن العباس المعروف بابن دُومَا

(١) مثلًا تاريخه ٣/ ٣٧ و٧/ ٤٠٧.
(٢) مثلًا تاريخه ١٦/ ٢٤١.
(٣) ترجمته في تاريخه ٤/ ١٧٢.
(٤) مثلًا تاريخه ٢/ ٧٩ و٥/ ٥٥٣ و٦/ ٣٢٢.
(٥) مثلًا تاريخه ٢/ ١٦٩ و٥٠٠ و٣/ ٢٨.
(٦) مثلًا تاريخه ٢/ ١٨١ و١٧٣ و١٨٤ و٣/ ١٧٤.
(٧) مثلًا تاريخه ٢/ ٣٤٠ و٣٥٧ و٣/ ١٦٢.
(٨) مثلًا تاريخه ١٠/ ٢٨٦.
(٩) تاريخه ١٣/ ٦٠٤-٦٠٥.
(١٠) مثلًا تاريخه ٢/ ١٧٧ و٤٦٥ و٣/ ٤٤٠.
(١١) مثلًا تاريخه ٣/ ٧٠١ و٤/ ٤٧ و٥٦.
(١٢) مثلًا تاريخه ٢/ ١٤٥٣.
(١٣) مثلًا تاريخه ٢/ ٢٣ و٣٦٩.
(١٤) مثلًا تاريخه ٢/ ٢٤٩ و٣٥٨ و٤٣٥.

النِّعالي (٣٤٦-٤٣١هـ)، فهو متكلَّم فيه[1]»، فسمَّاه في كثير من الروايات الحسن ابن أبي القاسم[2].

وحين روى عن شيخه أبي علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذانَ البَزَّار (٣٣٩-٤٢٦هـ)[3] سمّاه في كثير من المواضع: «الحسن بن أبي بكر»[4].

٤ - وبينت أن طرائق التحمُّل التي سادت بين المحدِّثين في عصر الخطيب كانت بضرورة امتلاك حق الرواية لأي كتاب ينقل منه المصنف. واستعمال الإسناد في العصر الذي انتشر فيه التدوين بقدر ما فيه من فوائد وتوثيق في العصور المتقدمة، أصبح في هذا العصر ضررُه وَبِيلًا ونفعه قليلًا؛ لأنه صار يخفي كثيرًا من أسماء المصادر الحقيقية التي أفاد منها المؤلِّف في تأليف كتابه، لا سيما إذا كان المصدر المنقول منه ممن يستعمل الإسناد أيضًا، فصارت الأسانيد يتصل بعضها ببعض، فلا يتمكن القارئ من معرفة المصدر إلا مَن أوتي خبرة عميقة بالنص ومؤلِّفه، وربما تخفى على أمثال هؤلاء أيضًا، فقد ظن صديقنا الدكتور أكرم العمري أن الخطيب ينقل من كتاب واحد لابن سعد هو «الطبقات الكبير» عبر ثلاثة رواة هم: الحسين بن فهم، والحارث بن أبي أسامة، وابن أبي الدنيا، في حين أثبتُّ في دراستي أن كل واحد من هؤلاء كان راويًا لكتاب مستقلٍّ[5].

٥ - وساقتني دراستي لخمسة آلاف حديث تقريبًا وردت في «تاريخ

(١) ترجمته في تاريخه ٨/ ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) مثلًا تاريخه ٥/ ١٠٧ و٣/ ٥٦٣ و٧/ ٧.

(٣) ترجمته في تاريخه ٨/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٤) مثلًا تاريخه ٢/ ١٩ و٣٥-٤٦.

(٥) تنظر مقدمتي لتاريخ الخطيب ١/ ١٠٥-١١٠.





مدينة السلام» للخطيب ومقارنتها بالأحاديث الواردة في دواوين الإسلام الأولى حتى مطلع المئة الرابعة - إلى أن الأحاديث الواردة فيه وفي الكتب التي من بابَتِه لا تتعدى الأنواع الخمسة الآتية:

**الأول**: أحاديث معروفة في دواوين الإسلام الأولى ساقها المتأخرون بأسانيدهم من غير تغيير أو تبديل، وهذه لا قيمة حقيقية لها؛ لوجودها في مدوَّنات ثَبَتت عن مؤلِّفيها، كالمُصَنَّفَين، والمسنَد الأحمدي، والكتب الستة، ومؤلَّفات أصحابها الأخرى، وما جرى مجراها.

**الثاني**: أحاديث معروفة في دواوين الإسلام الأولى أنها مُرْسلة أو موقوفة أو مُنقطعة، ساقها المتأخرون موصولة أو مرفوعة، وأكثر ذلك من أخطاء الرُّواة، أو هو مما تركه المتقدِّمون.

**الثالث**: أحاديث ساقها أصحاب المؤلَّفات الأولى بأسانيد معينة أو مخارج معلومة لا تُعرف إلا بها، ساقها المتأخرون بأسانيد أخرى تظهر كأنها طرقٌ جديدةٌ لم يعرفها المتقدمون أو خَفِيت عليهم، وهي في حقيقتها إما أن تكون مما تركه المتقدمون لعدم ثبوتها عندهم، أو هي مما أخطأ فيه الرُّواة اللاحقون، أو مما ابتدعه الكذابون.

**الرابع**: أحاديث ذكرها المتقدمون بمتونٍ معلومة، رواها المتأخرون بزيادة في ألفاظها أو تغيير يغيِّر مَعانيَها ويخرجها عن المحفوظ منها.

**الخامس**: أحاديث بطرقٍ أو ألفاظٍ لا ذكر لها في دواوين الإسلام الأولى، ظهرت لأوَّل مرة في المئة الرابعة، وهي في رأينا لا تخرج عن صنفين: إما أن تكون مما تركه المتقدمون فلم يشتغلوا به لوهائه، وإما مما ابتدعه الكذابون المتأخرون.

إن مثل هذه الدراسات هي التي تضع النصوص في سياقها التاريخي والمعرفي، ومع أنني أثنيت في مواضعَ متعددة على جهد الخطيب البغدادي، وبيَّنت مواضعَ الإبداع عنده، لكنني لم أتعصَّبْ له، فبيَّنت ما له وما عليه في سيرته ومنهجه، واضعًا كل ذلك في سياق تاريخي مقارن مع الكتب التي من بابته، مراعيًا ظروف العصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وعليه فإن تجريد النصوص من سياقها التاريخي والمعرفي، والإغراق في مسألة التعليق عليها وتخريج نصوصها حسب، يُخرج عملية التحقيق العلمي عن مسارها الصحيح، ويجعل المحقِّق كالآلة الصَّمَّاء التي تدور في فَلَك واحد.

أما توظيف التراث في الدراسات الحديثة فهو أمر مهمٌّ لأن التراث هو خبرة الأمة على مدى قرون متطاوِلة وهو المثبِت لهويتها الحضارية.

ويتعين علينا قبل كل شيء أن ندرك بصيرةً أنَّ الإسلام ليس تراثًا، فالإسلام، منهاج وعقيدة ، صاغتْها يدُ الله الحكيمة القديرة المُرِيدة العالمة ومنحَتْها الصفةَ الدائمةَ التي تتجاوز حدود الزمان والمكان. أما التراث فهو عطاء مَوْقوتٌ، وهو رغم تأثيراته الدائمة الممتدَّة في مسار الزمان والمكان لن يصل بحالٍ مرحلةَ الخلود المطلق وتجاوز النسبيات التاريخية على حدِّ تعبير صديقنا المفكِّر الإسلامي الدكتور عماد الدين خليل[1].

والتراث «بوصفه حصيلة لقاء عملي واقعي بين الإنسان والعقيدة يجيء متأرجحًا بين النقص والكمال، بين الفجاجة والصرامة والتعصب، وبين النضج والمرونة والانفتاح والتوافق»[2].

---

(١) مقالات إسلامية ١٣١ (دار ابن كثير، دمشق ٢٠٠٥م).

(٢) المرجع السابق.





ونتيجة لذلك فإن الانغلاق عليه والعودة إليه في كل صغيرة وكبيرة خطيئة كبيرة تؤدي إلى الانغلاق والجمود، ولا بد لنا من نقد هذا التراث بوصفه نتاج العقل الإنساني الذي يخطئ ويصيب، ولا بد لنا في الوقت نفسه أن نأخذ نصيبنا من الحضارة الحديثة ونتساير معها ومع متطلَّباتها المؤدِّية إلى التقدُّم والنهوض بمجتمعاتنا، لتساير هذه الحضارة المتسارعة النمو، مع احتفاظنا بهويَّتنا الحضارية والتمسُّك بقِيَمِنا وتقدير المُنْجَز الحضاري الذي مَثَّل الأمة على مدى قرون متطاولة.

* * *

# الجلسة الخامسة:

## أفق الرؤية وأفق المسؤولية



# الرؤية الشمولية للتراث بين الحضور والغياب

د. سليمان العطّار(*)

□ **د. عبد الستار الحلوجي** ( رئيس الجلسة ) :

شرف كبير لي أن يعهد إليَّ القائمون على تنظيم هذا المؤتمر بإدارة هذه الجلسة التي يتحدث فيها عالمان جليلان، هما: د. سليمان العطار، وموضوع بحثه «الرؤية الشمولية للتراث بين الحضور والغياب»، و د. عبد الحكيم راضي، وموضوع بحثه «التراث والمسؤولية: جَدَلية الغايات والوسائل».

نبدأ بالمتحدِّث الأول د. سليمان العطّار، فليتفضَّلْ.

*

لا أكاد أُبالغ إذا أرجعتُ قيامَ الاتحاد الأوروبيِّ إلى رؤية الأوروبيين لتراثهم رؤيةً شموليةً، وقد بدأت هذه الرؤيةُ مع النهضة الأوروبية التي بدأت من منتصف القرن الثالثَ عَشَرَ، وامتدت حتى نهاية القرن السادسَ عشرَ (أو حتى نهايةِ القرن السابعَ عشرَ في رأي آخرَ).

وقد أُطلقت كلمةُ «النهضة» على الحركة الثقافية التي ظهرت في هذه الفترة مرة، كما أُطلقت على الفترة الزمنية نفسها مرة أخرى.

أما محتوى هذه الحركة الثقافية، فقد شمل كل العناصر التكوينية للتراث:

---

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

العمارة والنَّحْت والتصوير، والموسيقى، والأدب، والفلسفة، والدين، والعلم والتعليم، والمدرسة التي ارتقت بهم عبر ما تضمنته من حماس للمعرفة المطَّردةِ التزايدِ والتقدمِ، ومَكَّنتهُم من تقييم التراث ونقدِه وتوظيفِه في أُفق الإنسانية، لتنطلِقَ تلك المدرسةُ الإنسانيةُ الأُفق منتشرةً في كل أنحاء أوروبا، وتمتلك شعبية عامَّة رغم أنها من إنتاج النخبة التي بدأت تلك الحركةَ الثقافيةَ في إيطاليا.

وظل التعامل مع التراث إلى اليوم ليتضمَّن معنى الشمولية (بجانب شمولية التعامل مع كل العناصر التكوينية للتراث).

إن التعامل مع التراث عملية مستمرة متوالدة لم تقف بنهاية النهضة، بل هي ممتدَّةٌ حتى اللحظة الحاضرة، وحاصِلُها يتجاوز النُّخبة من الباحثين إلى عامَّة الناس المنتمين لذلك التراث، مما خلَق أرضيةً ثقافية مشترَكة بين الأوروبيين على اختلاف لُغاتِهم وانتماءاتهم العِرْقية والدينية.

وتنعكس تلك الشمولية في الحياة الشخصية للأفراد، فقد تعاملتُ مع كثير من الأوروبيين تَعامُلَ الصداقة، ودخلتُ بيوتَهم لأرى شيئًا مثيرًا للاهتمام؛ فالكثير منهم لديه شجرةُ عائلةٍ تحتوى على تفاصيلَ عن الآباء والجُدود، وهذا أمر قد نجِده في ثقافتِنا عند أفراد، لكنْ ما لم أرَ له مثيلًا عندنا هو احتفاظهم بأشياءَ من مقتنياتِ بعضِ الجُدود والآباء، بشكل يجعل رؤية شجرة العائلة كأنها رحلةٌ في الزمان الماضي، وهذا له شَبيهٌ بطريقة جزئية عند بعض الفلسطينيين الذين يحتفظون بمفاتيحِ بيوتِهم التي طردَهم منها الصَّهاينةُ، وقد فعل ذلك الأندلسيون عندما طُردوا من ديارهم، لكنهم أضافوا للمفاتيح أدواتِ الفلاحةِ الخفيفة وعلَّقوها في بيوتِهم بالمنفى.





وهذا الوَلَعُ بالتراث الشخصيِّ عند الأوروبيين نابع من وَلَعِهم بتراثهم وَلَعًا لولا النظرة الشمولية ما كان قد تحقَّق لهم. ويبدو أن عَلاقتَهم الوثيقةَ بتراثهم أقدمُ من النهضة، فالبابا بوصفه رأسَ الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة يُصدِر مرسومًا في أول القرن الحادي عشر بمعاقبة كلِّ مَن يُؤذي أثرًا أو يَسرِقُه للمتاجَرة به - عقوبةً تصل إلى الإعدام، وفي الفترةِ نفسِها نقرأ في «مُروج الذَّهَب» للمسعوديِّ عن أن العرب في مصر كانوا يجلِبون أحجارًا من البَرابِي الفِرْعَونية لِيُشيِّدوا بها قصورَهم وبيوتَهم، وأنه خلال حفْرِ الأساساتِ كانوا أحيانًا يَعثُرون على أصنام من الذهب، فيصهرونها ليصنعوا منها حُليًّا أو يستخدموها في استعمالات أخرى. وعيٌ بالتراث عندهم مقابِلُ خَلَلٍ في الوعي به عندنا، وذلك لا يجعل من الغريب أنهم مَن حقَّق الكشوفَ الأثريةَ عندنا، بل هم من فكَّوا شفرةَ لغاتِنا القديمةَ، وقد نهبوا كثيرًا من آثارنا وزيَّنوا بها متاحِفَهم، ولعلَّ المتاحِفَ عندنا فكرةٌ احتفائيةٌ بالتراث نَقلْناها عنهم، لكي نَعزِفَ عن زيارتِها غالبًا، بينما هم يجعلونها في أولويَّات حياتهم عند عَمْدِهم لزيارة بلادنا، حتى إن كثيرًا منا يظنُّ أن الهدف من المتاحف هو جَلْبُ السُّيَّاحِ. أريد القول إن نظرتَهم الشموليةَ لتراثهم اتَّسعت بالوَلَع بتراث الآخَرينَ.

ولكي نكون منصفين، فإن نظرة الإنسان على ظهر هذا الكوكب في العصور الوسطى المتقدِّمة وما قبلها كانت تقوم على الرؤية الجزئية للعالَم من ناحية، ولأنفسهم ومادة العلم من ناحية أخرى، مع بعض الاستثناءات النادرة التي تمثَّلت في العلوم الإلهية أو العلم القديم حسب تسمية العرب للفلسفة، التي لم يتجاوز تأثيرُها أفرادًا من النُّخبة.

ولقد تجاوز الأوروبيون تلك الحقبة قبل باقي شعوب الأرض ولاسيما

الشعوب العربية، ولعلَّ هذا السبق الأوروبي يرجع إلى جغرافية بلادهم التي تَندُر فيها الصحارِي، وإن وُجدت فهي صحارِي جليدية، كما تكثر الغابات الكثيفة والجبال الخضراء، فالإنسان عندهم يرى مشاهد كلية متماسكة ومركَّبة تُلِحُّ على ناظِرَيْه، ولكي يسيطر على هذه الطبيعة كان عليه أن يتعلم تفكيكها، بينما الجغرافيا العربية صحراء شاسعة تُلْهِبُ رمالَها المفكَّكة الشمسُ التي تنعكس أشعَّتُها مُشكِّلةً ما يُسمَّى البرقةَ مرة، أو مُوهِمةً بماء السراب، مع تشابهٍ لكلِّ الأمكنة، يجعل التنوُّع والتعددية والمركَّب عدمٌ، فتَغلِب الرؤية الجزئية للعالَم كما نراها عندنا في الأمثال والحِكَم وعلم التنجيم، التي يقابلها الفلسفة ثم الفلك، وصولًا لعلوم الفضاء عند الغرب.

خرج الأوروبيون بصُحْبة طبيعة بلادهم شيئًا فشيئًا من رِبْقة النظرة الجزئية للعالَم، وبالتالي لتراثهم وتراث الآخَرِينَ خلال الفترة المتأخِّرة من العصور الوسطى، حتى إنهم حَوَّلوا اللاتينية إلى لغة العِلم مركزًا، وما زال لتلك اللغة حتى اليوم أثر في حفر المصطلحات العلمية، أما نحن فبقينا في رِبْقة العصور الوسطى مصاحِبين لرمال صحرائنا التي هي أقلُّ تماسكًا من الماء، مع نظرة جزئية ورؤية تُكرِّر نفسَها تَكرُّرَ المَشاهِد الطبيعية في صحراواتِنا التي تضمُّ الرُّبع الخاليَ وبَحْرَ الرمالِ الأعظمِ.

انعكست تلك الرؤية في تَعامُلنا مع التراث، بل مع مادة العلم نفسها، فها نحن في جامعاتنا لا نعترف بالعاميّات العربية، ولا نعترف بالبُنَى النحوية المستجدَّة بعد القرن الثاني للهجرة، حابسِين أنفسنا في «كتاب سيبوَيْه» ومَلاحِقه، وها نحن لم نُحوِّل ديننا إلى بناء فلسفي متماسك، منطلقين من فتوى إلى أخرى كلما ظهرت أمامنا علامة استفهام. لا توجد مرجعية شمولية في الدِّين سوى فَهمِ الفقهاء أو ما تَناثَر من فَتاوِيهم في





كتُبِهم، وها هي جامعاتنا العربية تُكرِّر الأبحاث نفسها دون أن تَجمَعَها قاعدةُ معلومات ودون إستراتيجية يُرجَى الوصولُ إليها، وها نحن لا نعرِف أعلامَنا العظامَ إلا بعد اهتمام الآخَرِ المتقدِّم بهم. لقد ظلَّ نجيب محفوظ مجرَّد روائيٍّ عاديٍّ إلى أن ينال نوبل، فنقتل أعماله دراسةً، ونكاد نسمح بنَشْرِ بعض أعماله الممنوعة، ومع ذلك لا يوجد توثيق لتراثه أو نظرة شمولية له في إطار السِّياق العامِّ الذي عاش وكتَب فيه، وأخيرًا: دائمًا تظهر الثغرات في كلِّ عمل أو مشروع نتيجة غَيْبة النظرة الشمولية.

ولا أكاد أُبالغ إذا أرجعتُ دَورانَ العرب حول أنفسهم وخلافاتِهم العميقة دون سبب ظاهر مُقْنِع إلى الرؤية غير الشمولية للتراث العربي، فقد سار التعامل مع التراث في عشوائية وانتقائية وفَرْدانية بين أفراد مخلصين أو أقطار يتفرَّق جُهْدُها ويتبعثر تبعثرَ مخطوطاتِنا في متاحف العالَم ومكتباته وأفراده، أو بين مذاهبَ طائفية أو عقائدية لتَستخدِمَ التراث في نُصْرة أيديولوجيَّتها ومُنافحةِ ما عداها من أيديولوجيات.

يضاف إلى ما سبق اضطهادُ التراث الشفويِّ والمعماريِّ والفنيِّ، ولعلَّ الصورة ليست مُخْزِنة على طول الخط، فهناك استثناءات مثَّلتها مدرسة الإحياء في الأدب، التي تمتَّع أفرادها بتلك الرؤية الشمولية، وهذا يفسِّر مكانتنا الرفيعة اليوم في الأدب على المستوى العالمي. ومَن يقرأ شعر شوقي وحافظ وخليل مُطْران والجواهريِّ يندهش لاتساع معرفة هؤلاء الشعراء بتراثنا وعُمْقِها، وقد ضموا إليه تراثَ ما قبلَ الإسلام من حضارات قديمة، كذلك مَن يقرأ نجيب محفوظ يكتشفِ ابتكاره للمكان الذي يشبه الثلاث خشبات في المسرح وهو الحارة لكي يستوعب متطلَّبات الفن الروائي، وهي النظرة الشمولية للمجتمع عن طريق نقل شريحة كاملة متكاملة من

المجتمع للعالَم الروائيِّ في رؤية شمولية لذلك العالم الذي يترابط بروابط الخيال الخلَّاق، القادر على تقديم صور تشبه صور الأقمار الصناعية.

أخيرًا يحول دون تلك الرؤية الشمولية هذا الخلطُ الذي يكاد يكون أيديولوجيًّا بين تراثنا وتراث الغرب الذي صار طُوال الوقت موضوعًا للمقارنة، حتى إن كثيرين يفاضلون بين التراثين. نحن مسئولون عن الانفتاح على الآخَر دون أن يكون لذلك عَلاقة بنفي ضرورة النظرة الشمولية لتراثنا، والمَثَل على ذلك رأيناه عندما ظهر النحوُ التحويليُّ والتوليديُّ، فبدلًا من محاولة فَهْمِها والمشاركة في تطويرهما أسرَع كثير من علمائنا، ومن بينهم أساتذتي، إلى الْتقاط بعض النِّقاط التي تَشابَه فيها ذلك النحوُ مع نَحْونا القديم، واخترع البعضُ أسطورةً نابعةً من يهوديةِ تشومِسْكي، ليُثبِتوا أنه تمكَّن من معرفة النحو العربي عبر التراث العِبْري. ما جدوى ذلك؟ لا أدري سوى الدورانِ غيرِ المحمود في إسار النظرة الجزئية للتراث وللعالَم. ولن نتجاوزَ هذه النظرة إلى رؤية شمولية، إلا إذا حلَّت الإستراتيجية محلَّ الأيديولوجية والانتقائية، وحلَّ التخطيطُ محلَّ العشوائية، وحلَّ العملُ المؤسَّسيُّ العربيُّ محلَّ العمل الفرديِّ أو الإقليميِّ، وحلَّتِ الحداثةُ محلَّ الماضَوية. وليس معنى ذلك إيقافَ الحركة الفَرْدانية، وإنما تشجيعُها واستيعابُها ووَضْعُها تحت مِظَلَّة العمل المؤسَّسي في أسلوب يشبه عمل الأوركِسترا الموسيقية. والرؤية الشمولية لتراثنا مسألة حياة أو موت من وجهة نظري لأسباب سوف نفصِّلها بعد.

لقد تنبَّه بعض العرب إلى أهمية التراث، فانطلقوا يحفظونه من عَوادي الزمان، بعمل موسوعاتٍ كبرى تضمُّ مختاراتٍ من التراث مثل: كتاب «الأغاني» و«العِقْد الفريد» و«يتيمة الدهر» و«المُغرِب» و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» و«نَفْح الطِّيب» وعدد من مؤلَّفات السيوطي الموسوعية،





وغير ذلك من الموسوعات، بل إننا يمكن أن ندخل المعاجم الكبرى مثل «لسان العرب» و«تاج العَروس» و«القاموس المحيط» ضمنَ موسوعاتِ المختاراتِ. وكان هذا حفظًا للتراث أكثرَ منه رؤيةً شموليةً تسعى لتوظيف تراثها في إرساء قِيَم تشكُّلِ الذاتِ القومية، بانيةً حاضرَها، وفي انطلاقة لتلك الذات لبناء مستقبل متينٍ تكون جذوره وأساساته هي التراث. وإني لأظنُّ أن التراث يعيش في لاوَعْينا متحوِّلًا إلى نظام حسَب مفهوم دي سُوسِير لكلمة «نظام»، والنظرة الشمولية هي عملية نَقْلِه من اللاوعي إلى الوعي ليؤديَ وظيفته.

ولعلَّ المثال لنظرتنا الجزئية لتراثنا تكون قد انتقلت إلينا من انشغال كثير من نُقاد الأدب ومؤرِّخيه بقضايا جزئية في انسياقٍ وراء المستشرقين مثل «قضية الانتحال في الشعر الجاهلي»، وهي قضية وصلت إلى ذُروة عَبثيَّتِها في كتاب «الشعر الجاهلي» لطه حسين. لقد تمَّ بَذْر الشك في هذا التراث العظيم، لعدم التنبُّه لما يُطلَق عليه اليوم «نظرية التراث الشفويِّ». فنحن بدلًا من الدراسة العميقة لهذا الشعر في ضوء طبيعته كشعر شفويٍّ بالِغ الرَّوْعة ومَليءٍ بالقِيَم التي تمثِّل الذاتَ العربيةَ، تلك القيم التي دفعت رجلًا عظيمًا بعيدَ البصيرة كعمرَ بن الخطاب إلى أن يُطلِق عليه اسمَ «ديوان العرب» تسمية لا نفتأ نردِّدها دون فتح هذا الديوان للتعلُّم منه. كما يتنبَّه لهذه القيمة الصَّميل الأندلسي في مَطلَع القرن الرابع للهجرة عندما مَرَّ على مَكتَب يُعلِّم اللغة العربية وتراثها لأطفالٍ إسبانٍ، ويسمع في أثناء مرورِه المعلِّم يُردِّد شعرَ عنترة حتى يحفظه هؤلاء الأطفال، فيغضب في عنصرية ويقول: لا تعلِّموا شعر الحماسة لهؤلاء الصغار فيتعلَّمون النَّخْوة والشجاعة، وعلِّموهم شعر الغَزَل حتى يَرِقَّ قَلْبُهم ويَضعُف. هذا بالطبع لأنه يراهم أعداءً، ومع عدم اتفاقي معه في عنصريته، إلا أنه تنبَّه للقيمة التعليمية

الخطيرة للشعر الجاهلي، وربما لشعر الحماسة عامَّة.

إن الخلافات «العربية-العربية» تحتاج لتفسير، ولاسيما أنها تُعجِز أحكمَ الحكماء عن تفسيرها، فبالله عليكم كيف يمتلك الفلسطينيون رفاهيةَ الاختلاف حتى القَطِيعة ونَزْع جزءَ من بواقي الأرض الفلسطينية وفَصْلِه عن الجزء الآخَر. إن الطرفين الأساسيين في هذا الخلاف نَسُوا عَدوَّهم الخطير الذي سلَب أرضَهم وها هو مستمرٌّ في سلْب مزيد منها، ليتفرغا في حرب أهلية، ربما تستمر حتى يتمَّ فقدُ البقية الباقية من الأرض، ولعلَّ ذلك يشبه حال غَرْناطَة قبل سقوطها، فقد أعلن الابنُ نفسَه مَلِكًا بجانب أبيه المَلِك ليحذوَ حَذْوَهما عمُّ الابنِ وأخو الملك الشرعيِّ، وعيَّن نفسَه مَلِكًا، وبهذا يتولَّى العرشَ ثلاثةُ ملوك تفرَّغوا لمحاربة بعضهم بعضًا، بينما جيش فِرْنانْدو وزوجتُه إيزابِيل لاكَاثُوليكا على الأبواب بعد أن سلَب معظم أرض المملكة الصغيرة.

كذلك انسياقُنا في تيار عجيب من اللافتات المكتوبة باللغة الإنجليزية، سواء رُسمت كلماتها بالحروف اللاتينية أو بالحروف العربية، وهذه ظاهرة تتلوَّن بأشكال مختلفة؛ ففي القرن التاسعَ عَشَرَ، والنصف الأول من القرن العشرين كان معيارُ الرُّقيِّ الكلامَ باللغة الفرنسية، وفي الحالة الراهنة وما سبقها تَورُّطٌ مُحْزِن فيما يطلق عليه الناس «عُقْدة الخَواجَة»، ويطلق عليه علماء عِلْم النَّفْس التحليليِّ «عُقْدة الدُّونية»، أو بعبارة أخرى: «مُركَّب النَّقْص»، ولا يحدُث ذلك إلا لانشغالنا بالانبهار بالآخَر ومختَرَعاته ومنتجاته المادية والعلمية والتكنولوجية العظيمة انبهارًا تَبعثَر في اللافتات الأجنبية وفي مَلابِسنا المستورَدة، دون أن نفهم أن الآخَر لنظرته الشمولية لتراثه أدرك واجِبَه في منافسة أسلافه في الإبداع من ناحية، وبممارسة البناء





على ما أبدعوا بإبداع يأخذ بيد التراث إلى الأمام والتقدُّم في اتصال لا ينقطع رغم قَطِيعتهم مع الجوانب السلبية من التراث وتصحيح أخطائه التي تقع في كل كشوفٍ تقدُّمٍ علميٍّ؛ لأن جانبًا مهمًّا من النظريات التي تُصاحِب التقدُّمَ العلميَّ يقوم على تصحيح الأخطاء، مع الوقوع في أخطاء جديدة تُصحِّحها الأجيالُ التاليةُ، ولولا تلك الأخطاء لَنضج العِلْم واحترق، وفقدْنا ضرورةَ التقدُّم.

وقد فعل العرب ذلك مع بدء الترجمة، إذ كانوا يترجِمون مصحِّحينَ الأخطاء ومُضِيفين كشوفَهم، مِن أجل ذلك حقَّقوا تقدمًا علميًّا مبهرًا، فكان علينا التحديثُ والإبداعُ بدلًا من إحياء بعض التراث والوقوف عند ذلك دون البناء على هذا التراث، وأضرب مثلًا بما لاحظته - وسبق أن ذكرته منذ سطور - في أُطروحات الماجستير والدكتوراه في علم النحو بجامعاتنا على مدى قرن من الزمان، من أنها تَلُفُّ وتدور حول اجترار التراث اجترارًا عنيدًا لا يعرف الخروج من هذا المأزِق، بينما اللغة تتَّسع وتتطوَّر دون أن يحاولوا التنبُّه لذلك.

كما رأينا إهمالهم العاميةَ ونحوَها إهمالًا متغطرسًا، بينما تنبَّه ابن خلدون لأهميَّتها. ولقراءتي العميقة للُّغة الإسبانية اكتشفت أن العامِّية العربية مع العامِّية اللاتينية اللغتين ألْأُمِّ لها وليس الفصحى للغتين، وقد تجاوَز تأثيرُ عامِّيتِنا مَنْحَ الإسبانية عددًا غزيرًا من مفرداتها إلى منحها إطارًا بنيويًّا لنَحْوِها.

ولعلَّ اللغات الكثيرة الشرقية التي تأثرت باللغة العربية كلغة أُم بجانب لغة محلية أخرى حدث لها الشيء نفسُه، الأمر الذي يعطي قيمة حضارية وتاريخية كبرى للعامية العربية، فالعامية العربية مصدر مهمٌّ للفصحى كما يتكرر مع كل لغة، فكل لغة تتشكَّل من عدة مستويات:

مستوى الكلام ومستوى الاستماع ومستوى الكتابة ومستوى القراءة. وعلماء النحو والصرف لم يهتموا إلَّا بالمستويين الأخيرين رغم أن مستوى الكلام هو الأهمُّ. وهـذه نظرة جزئية لهـذا التراث. ولو نرى حجم الدراسات التي قام بها الأوروبيون لـ «ديوانِ ابن قَزْمانَ» لأصابتنا الدهشةُ، وكان ذلك لوجود كثير من كلمات العامية اللاتينية (الرومانثية) وجُمَلِها به.

إذن النظرة الشمولية هي استيعاب مادة تراث العلم بكل جوانبها من ناحية، والأخذ بيده إلى الأمام مع التغيُّر في المناهج والرُّؤى عبر حركة الزمان في روح إبداعية.

ولأن التراث يشكل أهمَّ عناصر الهوية، فإن الهوية العربية تتآكل، ويعظم هذا التآكُل بتقديس التراث دون الإضافة إليه والتعمق في معرفته ودراسته وحسن توظيفه للانطلاق به نحو مستقبل يعتزُّ بماضيه الذي يعطيه طاقة تجاوزه. وتآكُل الهوية يتوازَى مع التكلُّس والجمود والعيش على التراث القومي تارة، والتراث المستورَد تارة أخرى في انفصام للشخصية، لم يُمَكِّن علماءَ اللغة عندنا - على سبيل المثال - من تقديم أَي إضافة لهذا العِلْم متلقفين إبداعاتِ الغرب دون تطويرها، ومِثْلُه حدَثَ لكلِّ العلوم. وتآكل الهوية يدفع للتشرذُم وعدم الوعي بحجم الكارثة التي نمرُّ بها.

هذه النظرة الجزئية تدفعنا إلى كثير من الأخطاء الكبرى التي تُضاعِف حجم التآكُل في الهوية، فمِن المعروف أن التعليم الأساسي الهدف منه توحيدُ الهوية وتجانُسُها، ولذلك هناك عند البلاد المتقدِّمة أجهزة بحثية وتخطيطية لوضع المناهج والمقرَّرات التي تحقِّق هذه الإستراتيجية، بينما لو نلاحظ التعليم الأساسي عندنا نجد أنواعًا متعددة؛ فهناك المدارس الدينية، ومدارس اللُّغات، والمدارس الحكومية العمومية والتجريبية، والمدارس





الأمريكية التي تُدرِّس بها اللغة العربية مادة اختيارية لا يلتحق بفصولها إلا القلَّة من الطُّلَّاب، إضافةً إلى تقديم المادة العلمية مليئة بالأخطاء، خارج إطار الزمن. وكلُّ نوع من التعليم يشكِّل عناصرَ تعدُّدٍ في عناصر بِنْية الهوية القومية المتآكلة أصلًا، فكيف تتوحَّد كلمتنا وكلٌّ منا آخر مع آخَرِينَ. ولأننا هكذا نبقى خائفين من أشباح من الجنِّ لا يراها أحد غيرنا هي التراث المكبوت في لاوَعْينا يريد شمولية النظرة؛ كي يتحرك إلى الوعي عند الحاجة إليه.

وهذا الخوف يجعلنا نشك في الآخر شكًّا يدفعنا إلى الانعزال أو العُدْوانية والتطرُّف، أو الانقسام غير الصِّحيِّ الذي يقود بالضرورة إلى الطائفية وربما الحرب الأهلية.

من كل هذا ندرك لماذا العرب دون غيرهم يعيشون في مجتمعات أبوية سَرْمدية، في حالة تجمُّدٍ حضاريٍّ، ليصبح التعامل مع التراث تعاملًا يقوم على النظرة الشمولية مسألة حياة أو موت بالنسبة للعرب، حتى يخرجوا من جمودهم، ويحظَوْن باحترام عالَمٍ طالما أساء مُعاملتَهم وظَلَمَهم ظُلْمًا قَبِلوا به، ففَقدوا اعتزازَهم بذاتِهم وتمسُّكَهم بأهداب هويَّتِهم.

لا أشك في مستقبل العرب بعد ثورة المعلومات التي تتيح للفتيان والفتيات فرصة التعلُّم الذاتي وتوسِّع من نظرتهم الجزئية الموروثة من التعـليم والمجتمع، نحـو أُفق تتَّسع فيه تلك النظـرة نحـو آفاق الرؤية الشمولية للتراث وللواقع، ومن ثَمَّ تحقيق التحديث والتقدُّم، والتئام الشمل العربي الممزَّق والجريح.

* * *



# التراث والمسئولية :
## جدلية الغايات والوسائل

د. عبد الحكيم راضي(*)

إذا كان من أبرز ما يميّز الكائن الإنساني أنه حيوان له ذاكرة، فإن هذه الذاكرة قد دفعت الإنسان إلى أن يفكر طويلًا في ماضيه، خاصة أنه عُني في كثير من الحالات بتسجيل هذا الماضي، كما تابَع المحافظة عليه ونقَله من جيل إلى جيل.

ولأن هذا المنقول له طابع الامتداد والاستمرار، كما أن الماثلَ منه في الحاضر يذكّر دائمًا بما سبق منه في دورة الوجود، فقد حظي هذا المنقول - الذي أُطلق عليه اسم «التراث» - بالكثير من الدراسات التي تناولته من جهاته المختلفة: حدوده، ودوره، وطبيعة العَلاقة به، وكيفية التعامل معه أو التصرّف حياله.. متابعةً واعيةً له، أو استسلامًا كاملًا، أو انتقاءً منه أو استبعادًا له وابتعادًا عنه.

لقد وُضع الكثير من المؤلفات في هذه الجوانب من علاقتنا بالتراث(1)،

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

(1) على سبيل المثال : - التراث والتغيّر الاجتماعي - سلسلة دراسات صدرت عن مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- الحفاظ على التراث الثقافي - عالم المعرفة ٢٠٠٥.
- التراث والحداثة .. بولس الخوري ١٩٨٢.
- التراث والحداثة - محمد عابد الجابري - بيروت ١٩٩١.
- التراث والتجديد - حسن حنفي - ط٤ - ١٩٩٢.

كما عُقدت المؤتمرات حول الموضوعات نفسها[1].

ويلاحظ المتأمّل أن المؤلَّفات التي سبقت الإشارة إليها، وكذلك المؤتمرات التي عقدت، يتمحور الحديث فيها حول تأثّرنا بالتراث، أو تأثيره فينا؛ فالتراث من هذه المداخل هو العامل المؤثِّر والموجِّه، وأصحابه هم مَنْ يتلقَّوْن منه التوجيه والتأثير، أو يتعرّضون له، دون أن تكون المبادَأةُ في أيديهم، إنه - باختصار - نوع من تحكّم الماضي في الحاضر أو توجيهه له.

هذا الموقف يجرُّ إلى السؤال عن مدخل آخر محتمَل في التعامل مع التراث بالنظر إلى ما يمكن أن يكون في المستقبل حيث يمكن توجيه التعامل مع التراث، أو التخطيط له على نحو مختلِف يمكن وصفه بأنه إدارة الحاضر للمستقبل، أو توجيهه له. وهذا هو المعنى الذي يمكن أن نستشفَّه من عنوان المؤتمر الذي يُنظِّمه معهد المخطوطات العربية بعنوان « مستقبل التراث ... نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي » ، وهو ما يتمشّى مع فكرة هذا البحث وعنوانه.

يتكوَّن العنوان من كلمتين يجمعهما مركَّبٌ عطفي هو : التراث والمسئولية. وكلتا الكلمتين تحمل إشارة إلى أكثر من معنى.

التّراث : من معانيه الموروُث؛ لأن أصله من ( وَرِث ) ، والوِرْثُ والإرثُ والميراث والتراث بمعنًى واحد، وهو ما نقله إليك سلفُك. الميراث - أو التراث - قد يكون ماديًّا محسوسًا - مبانيَ أو أرضًا أو ماشية - الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم يقول عن خيْل قومه : إنهم ورِثوها عن

(١) من هذا القبيل المؤتمر الذي نظمته الهيئة العامة لقصور الثقافة في فبراير عام ٢٠٠٥ بعنوان: «التراث بين القطيعة والتواصل»، وعقد بمدينة الزقازيق عاصمة محافظة الشرقية.





آبائهم وسوف يُورثونَها أبناءَهم :

ورثناهُنّ عن آباء صِدْقٍ          ونُورِثُها إذا مِتْنا بَنِينا

والشاعر الآخر يقول ، وقد هدموا داره كيْدًا له :

فإنْ تهدِموا بالغدْر داري فإنها          تُراث كريم لا يُبالى العواقِبا

وقد يكونُ التراث - أو الميراث - معنويًّا مجرّدًا - الأفكار، والقيم والمعتقَدات أو الرّسالات السماوية - وفي القرآن الكريم ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ [النمل: ١٦] أي إن داود ورّثه نُبّوته وملكَه. وجاء في دعاء زكريا عليه السلام : ﴿ فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ [مريم: ٥، ٦] . قال ابن سِيدَه : إنما أراد أن يرث النبوّة . أما الكميْتُ بن زيد فيقول في مدحه للرسول ﷺ :

يقولون : لم يُورثْ، ولولا تراثُه          لقد شَرِكت فيه بَكيلٌ وأرْحَبُ

والشاعر إنما يشير إلى التراث الروحي للرسول ﷺ ، ودعوته إلى الإسلام.

المسئولية - هي الأخرى لها معانٍ كثيرة ، قد يبدو بعضها كأنه مضادٌّ للآخر، فرئيس الموظَّفين يقول لأحدهم : هذا العمل مسئوليتك ، أي إنّ إنجازه مَنوطٌ بك . ويقول الموظَّف : نعم هو مسئوليتي، يعني أنه ملتزِم بإنجازه ، فالمسئولية هنا تعني الالتزام ، والمسئول عن شيء هو الملتزِم بإنجازه . والمسئولية قد تعني الواجب ، فالأب عليه مسئولية تجاه أبنائه ، والمعلم عليه مسئولية تجاه تلاميذه ، والمثقَّف عليه مسئولية تجاه مجتمعه .. والمسئولية بهذا المعنى نوع من الشعور الذاتي يفرضه الإنسان على نفسه ويلتزم به دون إجبار من الخارج، أو - على الأقل - دون حاجة إلى هذا الإجبار .

ويبدو أن هذا المعنى - معنى الواجب - هو المقصود في العنوان المقترح للبحث ، وكأن المقصود : التراث والواجب نحوه، وقد تُركت كلمة المسئولية هكذا عامة غير مضافة، إلى شيء أو إلى أحد .. وكأن المقصود عمومها ، لتشمل كلّ جهات المسئولية أو الواجب تجاه التراث، أو ما يجب تجاه التراث ، العناية به اكتشافًا وتحقيقًا ، ثم قراءةً ودرسًا ، وكذلك إحسان الفهم له والإفادة منه، من قِبَلِ الجميع.

فإذا عُدْنا إلى ورقة المؤتمر - في محاولة للاقتراب من المعنى المقصود بـ(التراث) وجدنا الحديث عن (التراث الفكري العربي) ثم تفسير هذا التراث أو تحديده، أو تقييده بـ (المخطوطات).

إن تقييد التراث بـ(المخطوط) معناه الاتجاه إلى الشقّ المعنوي من التراث، ذلك الذي وصل إلينا عبْر جسر - أو حامل - محسوس من الصفحات والمجلَّدات.

هذا الشِّقّ المخطوط يقابله - أو يكمله - شقّ آخر هو المطبوع، هذا المطبوع، منه ما امتدت إليه يد التحقيق، ومنه ما كان طبعُه ونشْره ساذَجًا بغير تحقيق . هذا القسم الأخير يدخل - فيما نرى - ضمن المخطوط، وذلك بحكم حاجته إلى التحقيق، ومن ثم إلى النشر من جديد.

وهكذا يصبح تصوّر خريطة التراث العربي على النحو التالي:

– التراث ماديّ: محسوس، ومعنوي مجرّد.

– المعنويّ: منه شفاهي، ومنه مكتوب.

– المكتوب: منه مخطوط، ومنه مطبوع.

– المطبوع: منه محقّق، وغير محقّق.

– غير المحقّق يدخل في حكم المخطوط نظرًا لحاجته إلى التحقيق.





المخطوط وما في حكمه - أي المطبوع الذي لم تمتدَّ إليه يد التحقيق - هما موضوع المؤتمر، أو هما مادة التراث الفكري العربي المخطوط الذي يجرى البحث عن ( دستور ) له يحكم عملية التعامل معه، بدءًا من اكتشافه والتعرُّف عليه، ثم تحديد الأولويات في إجراء تحقيقه، ثم النظر في نشره وتيسير الانتفاع به بعد الاطِّلاع عليه.

هذه العملية بكل تفاصيلها هي - في تقديري - ما يمكن تسميته بالمسئولية، هذه المسئولية يمكن أن نستمدَّ تفاصيلها هي أيضًا من العنوان الفرعي المكمّل ( نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي )، أي إن هذه الكلمة ( المصْمَتة ) - المسئولية- يمكن أن تفسّر بأنها الاضطلاع بالبحث عن خطة شاملة لإدارة كلِّ ما يتعلّق بالتراث المخطوط وما في حكمه، وهذا - كما قلت - هو معنى المسئولية تجاه التراث، أي الواجب نحوه؛ على أن قسمة التراث المكتوب إلى مخطوط ومطبوع من شأنها أن تثير سؤالًا آخر هو: إذا كان من المكتوب ما هو مخطوط ومنه ما هو مطبوع، فما السبب في ذلك، وهل تعنى المطالَبة بالتوجُّه إلى المخطوط أن مشاكل المطبوع قد حُلَّت جميعها، أم إن للمطبوع أيضًا مشاكله كما أن للمخطوط مشاكله ؟ وبالتالي يكون على واضع المخطَّط أو مَن يفكّر فيه، أن يجعله شاملًا للمخطوط والمطبوع ... ما دمنا نفكر في مخطَّط شامل مستوعِب ... خاصة في ظلّ الظروف العديدة التي تمثل عنصرًا مقاوِمًا لنجاح مثل هذا المخطَّط.

لقد رجَّحَ لديَّ الاهتمام بالتراث في حالتيه - مخطوطًا ومطبوعًا - ما قد يكون من علاقة بين كل من الحالتين وموقف المتلقّين للتراث، وهنا ومن هذه الزاوية يبرز عنصر المسئولية، التي تجرّ دائمًا إلى عملية من الجدل مع التراث وحوله.

نعم، ففي كل لحظة من لحظات التفكير في التراث – خاصة في معناه – تتأكد دائمًا خاصية الجدل في هذا المفهوم وفي عملية تلقِّيه .. السبب أننا لا نستطيع بحال في مفهوم التراث أن نتخلّص من المادة اللغويّة (ورث)، وهذه – إذا نُظِر فعلُها بصيغة المعلوم – أفضت إلى فاعلها – المتلقِّي – المتلقِّي هو متقبّل التراث، وهو بهذا المعنى فاعل؛ ولكنْ علينا – إكمالًا لدائرة الرؤية – أن نعترف بأنه ما كان ليتلقَّى هذا الشيء الذي سُمِّيَ تراثًا، إلا وهو موجود، وإلا وهو – أي هذا الشيء نفسُه – فاعل أو مثير، وإلا لكان قد مات واختفى ولم نسمع به ولم يَعرف طريقه إلى الوعي .

من هنا يكتسب التراث خاصّة الفاعلية، بمعنى الجذب والتوجيه، الجَذْب الذي أكسبه القدرة على فرض نفسه وشدّ الانتباه إليه حتى أصبح بعضًا من مجموع مشاغلنا؛ والتوجيه الذي بموجبه يتحول تلقِّيه إلى عملية محاوَرة متواصلة تكشف عن فاعليته، وتظهر قدرتَه على التأثير فينا، وإقناعَنا بالحاجة إليه، واقتناعَنا بالاستمداد منه وسَعْيِنا إلى ذلك.

هذا الجدل حول التراث المكتوب واختلاف حالاته بين مخطوط، ومطبوع محقق، ومطبوع غير محقَّق، ينصرف – في هذا السياق – في اتجاهين: أحدهما تلقِّي التراث والانتفاع به. والآخر إعداد التراث ليكون صالحًا لهذا التلقِّي والانتفاع. ولا بد من توزيع النظر في هذين الاتجاهين – أو المَسْلكين؛ لأن أحدهما لا يصلح بدون الآخر. التلقي لا يكون بغير الإعداد، والإعداد بدون التلقِّي يبقى عملًا بلا ثمرة، أو مقدمةً بلا نتيجة.

المنطلق المألوف يقضي بسبْق المقدِّمة، والمقدِّمة هي كل الإجراءات الكفيلة باكتشاف التراث وجمعه وفرزه وتصنيفه وإعداده لمرحلة التحقيق ثم النشر.





هذه الإجراءات لها – في حالة التراث العربي – طبيعة خاصة، ذلك أن هناك مشكلاتٍ تخص التراث العربي وحده تقريبًا، أو ربما تَمَسُّ التراث في بعض الأمم الأخرى إن وجدت ظروف مشابهة .

من هذه المشكلات ظاهرة – أو واقع – التشتُّت المكاني، فالتراث العربي موزَّع في بقاع مختلفة تمتدُّ من أقصى الغرب إلى أقصى الشرق، ومن أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب؛ السبب – كما هو معروف – تاريخي، وهو امتداد الثقافة العربية في لغتها العربية غالبًا، وربما عبْر لغات أخرى تكلّمَها وألَّفَ فيها علماء مسلمون تركوا آثارهم إما بالعربيّة أو بغيرها، وكلُّها من مكوِّنات التراث الإسلامي.

إلى جانب ذلك هناك بُعد سياسي، فنحن أمام تراث ممتدٍّ في كيانات سياسية عديدة، لكل منها ظروفه وتركيبته الاجتماعية والاقتصادية والمذهبية والثقافية، وحساباته السياسية وفقًا لمصالحه الخاصة.

كما أن هناك أسبابًا أخرى يعرفها الجميع، منها عملية الاستيلاء على كثير من المادة التراثية ونقلها من مكان إلى مكان، في عمليات لها طابع الاعتداء والنهب في كثير من الأحيان.

هذا إلى ما جدّ في الآونة الأخيرة من صور أخرى من الاعتداء بدعاوَى مختلفة على المادة المطبوعة؛ تراثية وغير تراثية، والتصرُّف فيها بغير حقٍّ تحت دعوى نشر المعرفة، عَبْرَ ما هو معروف من وسائل الاتصال الحديثة.

هذا على مستوى الأمة العربية والرُّقعة الجغرافية الواسعة التي يتوزَّع فيها التراث العربي بكل حالاته وصوره. وهو وضع لا يساعد على إخضاع العمل العام التراثي لخطة شاملة، سواء على المستوى الإستراتيجي؛ والأمر

كذلك على المستوى التكتيكي المحلي، أعني على مستوى الدولة الواحدة، حيث المؤسسات المحلية المعنية بالتراث، والتي تتصرّف كلّ منها في منشوراتها - ومنها المنشورات التراثية- على نحو يفتقد التنسيق مع غيرها من المؤسسات.

على سبيل المثال في مصر نجد الهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار الكتب المصرية التي تضمُّ مركز تحقيق التراث، كما نجد المجلس الأعلى للثقافة، والهيئة العامة لقصور الثقافة، ودار المعارف، وهذه مؤسسات حكومية تقابلها مؤسسات أخرى كثيرة تَتْبَع القطاع الخاص.

الجميع ينشرون كتب التراث، وكل من هذه المؤسَّسات لها رصيدها الضخم في هذا المجال، لكن التنسيق مُفتَقَد إلى أبعد الحدود، ففي الوقت الذي يصدر فيه الكتاب الواحد عن أكثر من مؤسسة، تغيب كثير من المؤلَّفات الجديرة بالتحقيق والنشر عن أعين المعنيين بالتراث.

من ناحية أخرى يتضح التضارب في تشابه أسماء السلاسل التي تصدر من خلالها كتب التراث في المؤسسات المختلفة. ففي دار المعارف هناك سلسلة (ذخائر العرب)، بينما نجد في هيئة قصور الثقافة سلسلة (الذخائر)، وفي هيئة الكتاب تصدر سلسلة يطلق عليها (التراث)، تقابلها في مطبوعات مكتبة الأسرة - التي تصدر عن الهيئة نفسها - سلسلة (عيون التراث)، وقد تكرر صدور كتب بعينها في كل من السلسلتين، مرة في إطار هذه السلسلة، وأخرى في إطار تلك .

ومن اللافت للانتباه أن السلسلة الأخيرة (عيون التراث) تصدر عن مكتبة الأسرة - أو القراءة للجميع - وهي أحد أنشطة النشر المستحدَثة، التي تحظى إصداراتها بدعم كبير وتباع بأسعار زَهيدة، ويفترض أن يكون





لها طابع خاص وهدف محدَّد، ومع ذلك نراها تزاحم المؤسسات ذات التاريخ العريق في نشر التراث، إذْ يقوم نشاطها على إعادة طبع ما سبق أن أصدرته تلك المؤسسات، التي تتعرض لحرب غير متكافئة، بسبب الدعم الذي تتمتع به إصدارات مكتبة الأسرة، وهو - أي التمتُّع بالدعم - ما تشاركها فيه مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، الأمر الذي يوقع أضرارًا بالغة بالمؤسسات الأخرى القائمة على النشر بسبب افتقاد التنسيق فيما بين الجهات المَعْنية بالنشر نتيجة لغياب فلسفة عامة وخطة شاملة تحكم عملية النشر عمومًا ونشر التراث بصفة خاصة.

في خضمّ هذا الزحام يجيء التضارب، وتقع عمليات التكرار للجهود، فيعاد تحقيق المحقَّق ونشر المنشور، وفي المقابل قد يقع الإهمال على ما يستوجب العناية، كما قد يسلَّط الضوء على ما لا نصيب له من الأهمية. ولا يقف الإهمال عند ترك ما يستحقُّ التحقيق، بل إنه يتجاوز ذلك إلى اختلاط المخطوطات بعضها ببعض، فقد ينشر الكتاب بعنوان غير عنوانه، أو يُعزَى إلى مؤلِّف غير مؤلِّفه، والأمثلة على ذلك كثيرة عبر رحلة هذا التراث.

ولأن الأمر كذلك يبرزُ اقتراحنا بوجود جهاز خاص بتراث الأمة تابع لجامعة الدول العربية، وليكُنْ اسمه ما يكون: أمانة، إدارة، منظمة... إلخ. المهم أن يكون جهازًا مركزيًّا يشمل نشاطُه وتعليماتُه الملزِمةُ جميع الأماكن والجهات التي يقع فيها شيء من هذا التراث.

أما مهمَّة هذا الجهاز - أو مهامّه - فهي على النحو التالي :

١- الاتفاق على تعريف دقيق للتراث، وتحديد المادة التي تندرج تحت هذا التعريف.

٢- البحث عن المادة التراثية في كلِّ المظانِّ المحتملة.

٣- إعداد فهرس كامل مصنَّف للتراث.

٤- حصر المنشور المحقَّق تحقيقًا علميًّا.

٥- حصر ما يحتاج إلى تحقيق ونَشْر (من المخطوطات).

٦- حصر ما نُشر ولكنه ما يزال بحاجة إلى تحقيق.

٧- وضع خطة شاملة للتحقيق وأخرى للنشر.

٨- توزيع المسئولية على الدول العربية (ومَن يمكن التعاون معه من الدول الإسلامية المعنيّة بالتراث المشترك).

٩- التنسيق بين المؤسسات المشتغلة بنشاط التحقيق والنشر في الدول العربية والإسلامية.

١٠- يدخل في هذا توزيع العمل وتحديد الأدوار والتوقيت والضبط والإدارة.

١١- متابَعة عمليات التوزيع على المستوى العام والمحلِّي.

وأتصوّر أن يضمَّ هذا الجهاز ما يشبه غرفة عمليات مركزية تتلقَّى كل ما يتعلق باكتشاف مادة تراثية، وكذلك كلّ ما يتعلق بالجديد في نشر التراث. كما أتصور أن يجري التعاون بين الجهاز المشار إليه وأجهزة أخرى لها الدور نفسه في كيانات أخرى - ثقافية بالطبع - لتكون صورة تراثنا عبْر العالم واضحة لنا، سواء على مستوى المادة المخطوطة وما في حكمها، أو المادة المحقَّقة المنشورة.

كذلك أتمنَّى أن تشمل مهامُّ هذا الجهاز إيجاد حلٍّ لعملية نشر الأعمال العلمية - محقَّقة أو مؤلَّفة - عبر وسائل الاتصال الحديثة، مما يُجحف بجهود البعض - مؤلِّفين ومحقِّقين - وما قد يرتاح له بعض آخر.





ومن يدري لعله يجيء وقت يساعد فيه مثلُ هذا الجهاز ليكون على الدول والكيانات الثقافية الكبرى أن تقوم بحقوق التأليف والتحقيق لأصحابها، في مواجهة العجز عن السيطرة على عملية عرض المادة العلمية - محقَّقة ومؤلَّفة - على النطاق العام عَبْر وسائل الاتصال الحديثة.

هذا تصوّر مقترَح لأحد الأطر التنظيمية لجمع التراث، ثم إعداده للتحقيق، ثم تحقيقه، ثم نشره. وكلُّها خطوات تتدرَّج على سُلَّم العلاقة النسبيّة بين الوسائل والغايات، فجمْع التراث وسيلة أو مقدِّمة لتحقيقه، وتحقيقه وسيلة - أو مقدمة - لنشره، ونشره مقدمة لقراءته والانتفاع به، وهكذا.

قد يتصور البعض أن هذه هي خاتمة المطاف لعملية نشر التراث وتفعيل دوره في المجتمع، لكن الحقيقة أن قيام هذا الجهاز ليس خاتمة المطاف ولا بدايته؛ هو ليس خاتمة المطاف لأن للمسئولية بقيةً غير سهلة، إن ضرورة الاطمئنان إلى عملية التوزيع وعملية التسعير، والأبعاد الجغرافية الثقافية للتوزيع تجعل الأمر ليس بالسهولة التي قد يتصوَّرها البعض.

وهو - كما قلنا - ما يؤكد أن إنشاء الجهاز ليس خاتمة المطاف لحلِّ مشكلة التراث.

إنَّ بين الدول والمسئولين فيها الكثيرَ من صور المَظْهَرية والحرص على احتلال مركز الصورة، وهناك دعاوَى الرِّيادة والسبق والقدرة على النصح، والقدرة على قيادة الأمة والانفراد برعايتها وتثقيفها، واحتضان بعض التيارات الثقافية في مناطق النفوذ السياسي للغير... إلخ. كلُّ هذه قنابل جاهزة للانفجار في طريق نشر التراث ومحاولة الإفادة منه.

إذا كان ما ذكرنا بعضه يمثل بعض الصعوبات التي تلي قيام الجهاز المقترح بدوره، فإن هناك صعوبات أكثر تسبق البداية الحقيقية لقيام الجهاز بواجبه، هذه الصعوبات تتلخّص في أن المسألة لا تتمُّ على نحو آلي، أعني اختيار الكتب التي تستحقُّ التحقيق والنشر؛ لأن الذين يقومون بهذه العملية – وهم أيضًا من البشر – لهم نزعاتهم الخاصة وتوجُّهاتهم، وعليهم أن يعرفوا ويقرروا أيّ شرائح كتب التراث هي الأَوْلَى بالتقديم ؟

ففي كثير من الأحيان – والأولى أن يكون ذلك في كلِّ الأحيان- أقصد أنه كثيرًا ما يكون على هؤلاء الرجال أن يستشرفوا الحاجات القرائية للجماعة، بمن فيهم هؤلاء الرجال أنفسهم بطبيعة الحال، معنى هذا أن هذا الفريق المعوّل عليه في اقتناص الكتب التي تحتاج إلى التحقيق ثم النشر.. يقومون بدور الوسيلة المساعدة، ثم إنهم – بحسن اختيارهم، وتقديم ما هو أفضل – يدخلون بجهدهم هذا في مجال الغاية. أضف إلى ذلك أن من نتصوَّرهم آلة محايدة لا تعقيب على إجراءاتها ولا تأثير عليها من أيِّ نوع، ليسوا سوى مجموعة من الأفراد لهم مُيولُهم ونَزَعاتهم.. فهم – من زاوية معينة – وسيلة، وهم – مع غيرهم من المتلقِّين – في الوقت نفسه غاية، وهذه هي صورة الجدل اللانهائي الذي أشير إليه في عنوان الورقة.

ويبقى بعد كل ذلك حديث طويل يعرفه النقاد وأصحاب تاريخ الفكر عن دور التراث – بوصفه مادة علمية مقروءة – في تكوين الفكر وتوجيهه لدى الأجيال المتعاقبة، خاصّة في ضوء الطابع التراكميِّ للتراث؛ هناك كلام للماوردي في «أدب الدنيا والدين» عن كيفية الإفادة من التراث، وكيفية التقاط العناصر الفاعلة الملائمة لظروف مجتمع ما في فترة ما، وكيفيّة الصُّدور عنها وتنميتها والبناء عليها.





أما ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) فإن كلامه عن الموروث الأدبي من الشعر والنثر البليغ ودورهما في تكوين المَلَكة الأدبية وصَقْلها ومساعدة المنشئ على تجويد إنشائه كلامٌ يستحق التأمّل، ويحظى بتقدير أصحاب الدراسات النفسية للإبداع.

تدخل الإفادة من التراث في دائرة الغايات المنوطة بقراءته، بل إنها – فيما نقدِّر – هي الذروة من بين هذه الغايات، وبالتالي فإنها تمثل شطرًا كبيرًا من المسئولية تجاهه، مسئولية قراءته وفهمه بعد إحسان اختياره واختيار المناهج المساعدة على هذه القراءة وحسن الفهم.

ومن قبل كانت هناك مراحل الاستكشاف والجمع وتحديد أولويات النشر، وهي الخطوات التي تحتاج – بدورها – إلى خبرة ومَقْدِرة على التحليق في آفاق التراث، أو الخوض في أغواره العميقة. أيُّ هذه الخطوات من جانب المتعاملين مع التراث يمكن عده وسيلة، وأيُّها يمكن عده غاية ؟ علاقة تشبه من بعض الوجود علاقة الفاعلية والتفاعل بين اختيار الطعام من جانب والكائن الحي العاقل – الإنسان – من جانب آخر، وهي بطبيعة الحال علاقة دينامية، فالإنسان يختار طعامه، وعلى قدر بصيرته وتوفيقه في هذا الاختيار تكون إفادته منه نموًّا وصحةً، ومن ثَمَّ قدرةً على مزيد من جودة الاختيار وحسن الإعداد.

كذلك يختار الإنسان ما يتصوّر أنه يناسبه مما يطَّلع عليه من تراثه، وعلى قدر بصيرته وتوفيقه في اختياره تكون إفادته منه نضجًا وسَعةً في الفكر، وتكون – من ثَمَّ – قدرته على مزيد من إحسان الاختيار.

لنَقُلْ – على سبيل التسهيل – : إن المسئولية تجاه التراث – وهي غاية في الوقت نفسه – أن نفهمه ونفيد من عناصره، وإن الفهم والإفادة يعنيان

- أو يتضمنان - شرط الاستيعاب، وإنّ الاستيعاب يتطلَّب شمول الاطلاع على التراث، وإن شمول الاطلاع يتطلب تيسير وجوده صحيحًا مبرَّأً من الزيف، وإنّ وجوده صحيحًا مبرَّأً من الزيف يتطلب تحقيقه ونشره كاملًا، وإنّ هذه الخطوة الأخيرة تتطلَّب اكتشافه وجمعه وتحديد أولويات نشره.

هناك - كما نرى - غايةٌ، أو غايات، هي في الأصل الإفادة من التراث بتفعيل دوره في حياتنا كأفراد، وهناك وسيلة، وهي اتخاذ كل الخطوات اللازمة لتحقيقه ونشره، وما يسبق ذلك من عملية جمعه وتهيئته للتحقيق والنشر، وهو ما قد يدخل في عداد مسئولية دول ومنظمات قادرة على الاضطلاع به.

على أن ما يبدو أنه مسئولية دول أو مؤسسات كبيرة يضطلع به في النهاية أفراد يفترض فيهم حسنُ التصوُّر للتراث والمعرفة به.

أيهما أسبق، الفرد الذي هو الغاية أم الجماعة التي هي الوسيلة؟ وأيهما أكثر فاعلية في عملية الجدل الحتمية بينهما؟ السؤال واحد، أما الإجابات فمفتوحة.

وهكذا تتعدَّد الغايات والوسائل، فالغايات لم تعد قاصرة على تحقيق الكتاب وتيسير الاطلاع على نسخته الورقية، بل ستمتدُّ إلى مناقشة المشروع وغير المشروع من طرق في وصول الكتاب إلى متلقِّيه بصور أخرى.

أما الوسائل فلم تعد مقصورة على التحقيق والطبعة الورقية، بل ضمت إلى هذه الصورة شاشة العرض، كما لم يعدِ الرصيد عددًا محدودًا من الكتب الورقية بل أصبح ملايين - وربما مليارات - الصفحات المعبأة في جهاز بحجم صافرة الملعب.

* * *





## تعقيبات ومداخلات

☐ **د. محمد عمارة**[*]**:**

بدايةً أشكر الإخوة الذين دعوني إلى هذا الملتقَى؛ فقد أعادت إليَّ هذه الدعـوة ذكريات بداية مشروعي الفـكري، وكيف عشـتُ في دار الكتب والمحفوظات أكثر مما كنت أعيش في منزلي في ذلك التاريخ، وتعاملتُ مع المخطوطات، وكانت لي إطلالة في ما كنا نسمِّيه في ذلك التاريخ «مخطوطات اليمن»، التي كَشَفتْ عن الجانب العقلي في تراثنا الإسلامي، وحقَّقتُ بعض النصوص القديمة والحديثة، فتذكَّرتُ ذلك عندما جئتُ إلى هذا المَحفَل الكريم.

ومن حُسن الحظِّ أن ورقة د. سليمان العطَّار عن الرؤية الشمولية، وورقة د. عبد الحكيم راضي عن الجدل، وهو رؤية شمولية، فرغم اختلاف ألفاظ العنوانين لكنهما يشيران إلى معنى أساس، وهو كيف ننظر نظرة شاملة ومحيطة بتراثنا على اختلاف بلاده، واختلاف ألوانه، واختلاف حِقبه ومراحله.

لن أُطيل عليكم، لكن هناك نقاط محدَّدة أريد أن أتناولها:

(*) عضو مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة.

- أو يتضمنان - شرط الاستيعاب، وإنّ الاستيعاب يتطلَّب شمول الاطلاع على التراث، وإن شمول الاطلاع يتطلب تيسير وجوده صحيحًا مبرّأً من الزيف، وإنّ وجوده صحيحًا مبرّأً من الزيف يتطلب تحقيقه ونشره كاملًا، وإنّ هذه الخطوة الأخيرة تتطلَّب اكتشافه وجمعه وتحديد أولويات نشره.

هناك - كما نرى - غايةٌ، أو غايات، هي في الأصل الإفادة من التراث بتفعيل دوره في حياتنا كأفراد، وهناك وسيلة، وهى اتخاذ كل الخطوات اللازمة لتحقيقه ونشره، وما يسبق ذلك من عملية جمعه وتهيئته للتحقيق والنشر، وهو ما قد يدخل في عداد مسئولية دول ومنظمات قادرة على الاضطلاع به.

على أن ما يبدو أنه مسئولية دول أو مؤسسات كبيرة يضطلع به في النهاية أفراد يفترض فيهم حسنُ التصوُّر للتراث والمعرفة به.

أيهما أسبق، الفرد الذي هو الغاية أم الجماعة التي هي الوسيلة؟ وأيهما أكثر فاعلية في عملية الجدل الحتمية بينهما؟ السؤال واحد، أما الإجابات فمفتوحة.

وهكذا تتعدَّد الغايات والوسائل، فالغايات لم تعد قاصرة على تحقيق الكتاب وتيسير الاطلاع على نسخته الورقية، بل ستمتدُّ إلى مناقشة المشروع وغير المشروع من طرق في وصول الكتاب إلى متلقِّيه بصور أخرى.

أما الوسائل فلم تعد مقصورة على التحقيق والطبعة الورقية، بل ضمت إلى هذه الصورة شاشة العرض، كما لم يعدِ الرصيد عددًا محدودًا من الكتب الورقية بل أصبح ملايين - وربما مليارات - الصفحات المعبأة في جهاز بحجم صافرة الملعب.

* * *



## تعقيبات ومداخلات

**□ د. محمد عمارة[*]:**

بدايةً أشكر الإخوة الذين دعوني إلى هذا الملتقَى؛ فقد أعادت إليَّ هذه الدعـوة ذكريات بداية مشروعي الفكري، وكيف عشـتُ في دار الكتب والمحفوظات أكثر مما كنت أعيش في منزلي في ذلك التاريخ، وتعاملتُ مع المخطوطات، وكانت لي إطلالة في ما كنا نسمِّيه في ذلك التاريخ «مخطوطات اليمن»، التي كَشَفتْ عن الجانب العقلي في تراثنا الإسلامي، وحقَّقتُ بعض النصوص القديمة والحديثة، فتذكَّرتُ ذلك عندما جئتُ إلى هذا المَحفَل الكريم.

ومن حُسن الحظِّ أن ورقة د. سليمان العطَّار عن الرؤية الشمولية، وورقة د. عبد الحكيم راضي عن الجدل، وهو رؤية شمولية، فرغم اختلاف ألفاظ العنوانين لكنهما يشيران إلى معنى أساس، وهو كيف ننظر نظرة شاملة ومحيطة بتراثنا على اختلاف بلاده، واختلاف ألوانه، واختلاف حِقبه ومراحله.

لن أُطيل عليكم، لكن هناك نقاط محدَّدة أريد أن أتناولها:

---

(*) عضو مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة.

النقطة الأولى: نحن كلُّنا نتَّفق على التمييز بين المقدَّس وبين الفكر البشري، نحن في الموروث لدينا: القرآن الكريم، وهو بلاغ إلهيّ، والسُّنة النبوية، وهي البيان النبويُّ لهذا البلاغ القرآني، هذا مقدَّس يمكن أن يطلق عليه «تراث»؛ لأنه موروث، يقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ... ﴾ [فاطر: ٣٢].

لكن في مثل هذه الأبحاث نتكلَّم عن التراث البشري في الإبداع العربي والإسلامي الذي دار حول القرآن والسُّنة، وحول الآداب والفنون والعلوم الحياتية، ما هو شرعي وما هو مدني، هذا هو التراث الذي نتحدث عنه.

تراثنا هو تراث أمة وليس تراث إقليم ولا تراث عصر محدد ولا تراث مذهب بعينه، ولا بد أن نحتضن هذا التراث بوصفه تراث أمة ننتمي إليها.

ولا بد أن نؤمن بأن التنوُّع والتمايز والاختلاف، وأحيانًا التناقض في هذا التراث هو الشيء الطبيعي؛ لأن التنوع والاختلاف والتمايز في الرؤية الإسلامية - سُنَّة من سُنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل، فالناس الذين يريدون تراثًا على مقاس محدَّد، أو يريدون فكرًا على مقاس محدَّد، أقول لهم دائمًا: لو كنا على رأي واحد لاكتفينا بواحد، الأحَدية في أي فكر تجعله كئيبًا، الألوان لو كانت لونًا واحدًا في الطبيعة لكان هذا شيئًا كئيبًا، فلو كنت في مدينة من المدن ورأيت المِعْمار شكله واحد، لكان هذا شيئًا كئيبًا.

إذن فالتنوُّع في التراث والاختلاف فيه - أمر طبيعي، وأن هذا التنوُّع والاختلاف سُنَّة من سُنَن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.

ولذلك عندما أقول: تراث أُمَّة، فيجب أن نحتضن هذا التراث، فلا أكون بذلك أتخندَق، ويجب ألَّا نتخندَق في فكر معيَّن، في مذهب معيَّن، في رؤية إقليم معيَّن، في عصر معيَّن.





احتضان التراث المتنوّع بوصفه تراث أُمَّة، هذا شرط من شروط التعامل مع التراث، فلا الانتقائية ولا النَّظرة الأحادية يمكن أن تفيد في قضية التعامل مع التراث.

أقول: لا بدَّ أن نميِّز بين قراءة التراث وبين الوعي به، وفي التاريخ فارق بين أن نقرأ التاريخ وبين أن نعيَه؛ فأحيانًا أجد في التاريخ أن الوعي بتاريخ ما يفتح أبوابًا كثيرة في التاريخ الإسلامي، فالسَّنة التي وُلد فيها النبي ﷺ (٥٧١م)، هي السَّنة التي هُزم فيها أصحاب الفيل وفُتِحتِ الأبواب أمام هذه الأُمَّة المحمديَّة لتكون لها الرِّيادة والإمامة، فالرقم يفتح لك عَلاقاتٍ وجدلًا حول هذا التاريخ.

أقول : إن الكثيرين تعامَلوا مع التراث تعاملًا حَرْفيًّا : أن تقابل المخطوطات وتثبت فروقها... لكن أن تَعِيَ معنى هذا النصّ، ومعنى أن يكتب هذا النص في ذلك التاريخ، ومعنى العَلاقات والجدل بين فكر هذا وبين التيارات الفكرية الأخرى، هذا شرط. فالوعي بالتراث يجب أن يكون قَرِينَ قراءته. أنا لا أستطيع أن أفهم تراثنا الصُّوفي إلَّا إذا فهمت تراثنا السَّلَفي؛ لأن «الشيء يُظهر حُسْنَه الضِّدُّ»، و«بضدِّها تتميَّز الأشياء»، ولا أستطيع أن أفهم تراثنا في الاعتزال إلَّا في ضوء الأشعرية، مَن الذي يستطيع أن يقرأ أبا الحسن الأشعري ويَعِيه إلَّا إذا علم سنوات انتسابه إلى الاعتزال وتاريخه في هذا الاعتزال.

إذن لا بد أن يكون هناك جدل بين تيارات الفكر التراثي حتى نَعِيَ الشيء الذي نحدِّده، أيضًا لا نستطيع أن نفهم التراث الشِّيعي حتى نفهم التراث السُّني، والعكس صحيح.

بل أقول: لا نستطيع أن ندرك تراثنا العقلاني إلَّا إذا أدركنا تراثنا الخرافي والتراث في الشَّعْوَذة، لا بد أن نَعِيَه، وأن يدخل في نطاق اهتماماتنا، وأيضًا لا بد أن يدخل في نطاق الاهتمامات لأننا لا بد أن نُحييَ تراثنا ونَعِيَه.

لكن هناك مرحلة هي درجة إشاعة هذا التراث، فلدينا تراث في السِّحْرُ والخرافة والتنجيم، فهل نُشيع هذا بين الجماهير.

ففي تحقيق التراث في الخطَّة الشاملة والرؤية الشمولية في التراث لا بد أن تكون هناك أولًا أولويات في التحقيق، ولا بد أن تكون هناك ضوابط في إشاعة هذا، فلدينا تراث في السحر والخرافة، في المجون، في التعصُّب، في الطائفية. هذا يجب أن يكون وقفًا على الدارسين، وهناك مخطوطات في السحر بدار الكتب، لكن لا يطَّلع عليها إلَّا مَن يدرسها في بحث علمي، وعليه أن يُثبت قيامه بهذا البحث، وهذا سَنَّه الشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥م) عندما كان مراقبًا للمطبوعات قبيلَ الثورة العرابية سنة ١٨٨١م.

إذن نقول: في تحقيق التراث لا بد أن تكون هناك خطَّة، وفي إشاعته لا بد أن تكون هناك خطَّة.

نحن الآن نواجه تحديات، وأنا بحكم اشتغالي في هذه السنوات الطويلة - أكثر من نصف قرن - في العمل الفكري، ما الذي يفرض عليَّ أن أكتب في موضوع معيَّن؟ إنه التحدِّي، فقد أخذتُ في جمع معلومات عن كتب، وتركتها لأنني وجدت تحديات أخرى فرضت عليَّ أولويات أخرى.

ولذلك أقول: إن ما نواجهه الآن من تحديات يفرض علينا أن تكون هناك أولويات في تحقيق التراث ونشره.





والعمل التراثي مثله مثل العمل الفكري، ليس ترفًا فكريًّا، فلا أكتب في موضوع ما لمجرَّد أنني أحبه، لكن هناك ما هو أكثر إلْحاحًا على الإنسان.

لذلك أقول: سيكون هذا الجيل - وأرجو ألَّا يكون ذلك صحيحًا - جيل العار الذي يشهد ضياع فلسطين والقدس، كما ضاعت الأندلس، أين هي مكتبة القدس في التراث؟ والوثائق الخاصة بالقدس؟ ومدينة القدس بُنيت في الألف الرابع قبل الميلاد، أي أن عمرها الآن ٦٠٠٠ سنة، على حين كان النبيَّان سليمان وداود - عليهما السَّلام - في القرن العاشر قبل الميلاد. القدس بُنيت قبل سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهما السَّلام.

أين مخطوطات القدس لكي توضع لها أولوية في تحقيق التراث وإشاعته والوعي به، وقد اقترحت على المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أن يكون مؤتمره القادم - الذي يُعقد بعد أشهر قليلة - عن القدس حتى نُنْعِش ذاكرة الأُمَّة، كي لا تموت هذه القضية المقدَّسة.

إذن الأولويات تحدِّدها التحديات، فموضوع القدس وفلسطين يجب أن يكون له الأولوية في تحقيق المخطوطات.

لدينا تراث غنيّ في الفروسية والجهاد يجب أن ننشره؛ لأن الواقع حولنا يفرض علينا استحضار هذه الروح وهذا المَلْمَح.

التراث العلمي، لا يوجد في العالَم العربي إلَّا معهد يتيم في سورية يهتم به، وأقول: إن تراثنا العلمي هو الذي يبعث في الإنسان الأمل والعزَّة، فنحن نواجه أخطر تحدٍّ، وهو الهزيمة النفسية في الأُمَّة العربية الإسلامية.

تراثنا في الفنون الجميلة، نحن الأُمَّة الوحيدة التي تراثها في الخطِّ فن جميل، نحن الآن أمام تيارات فكرية تشيع التجهُّم والقُبْح في حياتنا،

ويريدون أن يفرضوا ذلك على تراثنا وفكرنا الإسلامي. وتراثنا في الفنون الجميلة يلعب دورًا كبيرًا في إشاعة البشاشة، وكنت قد كتبت دراسة عن البشاشة والمُلَح والطرائف في حياة رسول الله ﷺ.

إن تراثنا في الفنون الجميلة بحاجة إلى أن يكون له أولوية في تحقيق التراث.

تراثنا في العدل الاجتماعي: هناك مَن يموت من التُّخمة، ومَن يبيع عقيدته لقاءَ كِسْرة خُبْز، ولابن حزم (ت٤٥٦هـ) كلام في هذا الموضوع، فأين تراثنا في العدل الاجتماعي لكي نقدِّمه؟ أين عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) الذي أمر بدراسة الطب وترجمته بعد أن لم يكن يدرس إلَّا في مصر فقط.

وأين تراثنا في التقارب بين المذاهب؟ فأنا عندما حقَّقت «رسالة العدل والتوحيد» في أواخر السِّتينيات، صنعت دراسة لملامح الاشتراك بين تيارات الفكر الإسلامي من معتزلة وشيعة... حتى النصوص التي اخترتها: لأهل السُّنَّة، للزَّيْديَّة، للإمامية، للمعتزلة. لماذا ؟ لأنني أريد أن أقدِّم أن هناك أرضًا مشتركة بين مذاهب الأُمَّة وبين تراثنا.

والاختلاف وآدابه، لنا فيه تراث نحتاجه الآن؛ لأن لدينا نوعًا من القَطِيعة بين تيارات الفِكر.

ومقارنة الأديان، فهناك حرب عالمية معلَنة على الإسلام، ومَن تابع مؤتمر كونورادو ومؤتمر أساقفة الشرق الأوسط الذي عُقد بالفاتيكان سنة ٢٠١٠، يلمس ذلك. وقد كتبت كتابًا عن مؤتمر كونورادو، أسميته «الغارة الجديدة على الإسلام».





ولم يكن هناك إمام من الأئمة المعتبرين إلَّا كتب في مقارنة الأديان، مثل الإمام القرافي (ت٦٨٢هـ)، والإمام الغزَّالي (ت٥٠٥هـ)، حتى الشيخ محمد أبو زهرة ورشيد رضا والشيخ محمد الغزالي، فَعَلى مرِّ عصورنا كان هناك اهتمام بهذا الجانب، فأين هذا التراث لمواجهة هذه الهجمة الشَّرسة على الإسلام؟

تراثنا في العَقْلانيَّة المؤمِنة، وهذه العَقْلانيَّة المؤمِنة نبعتْ من القرآن الكريم، ولم تكن ضد الوحي يومًا ما.

النقطة الأخيرة هي تهذيب التراث، وهو فنّ النظرة الجدلية للتراث، والنظرة الشمولية تحتاج إلى وعي بهذا التراث، ولا بد أن يكون لنا عقل يُخطِّط لهذا، ومعهد المخطوطات يجب أن يكون لديه تخطيط لهذا الموضوع.

أيضًا تراثنا في الاجتهاد والتجديد، نحن أُمَّة مجـدِّدة لا بد أن يكون لها أولوية في التحقيق. والذي نعيشه هو تمـزُّق، ولذلك يجب أن «نُفعِّـل» التراث. وأن ننظر إلى التراث المشترَك بين المذاهب.

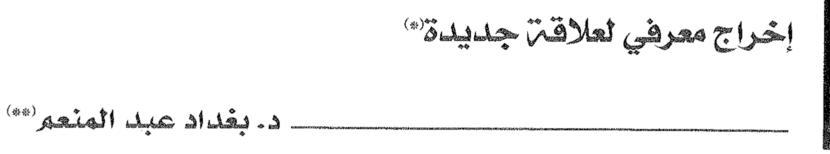
* * *

# المحور الثالث

# الثابت والمتحول

## الجلسة السادسة :

## أسئلة الوجود



# التراث والذاكرة:
## إخراج معرفي لعلاقة جديدة(*)

د. بغداد عبد المنعم(**)

□ **عصام محمد الشنطي** (رئيس الجلسة):

المتحدِّثون في هذه الجلسة هم: د. بغداد عبد المنعم، تتقدَّم ببَحْث «التراث والذاكرة: إخراج معرفي لعلاقة جديدة»، ود. إدهام محمد حنش، يتقدَّم ببَحْث عنوانه «حيويَّة التراث: آفاق الوجود وإشكاليات الرؤية»، ود. محمد عادل شريح، ونظرًا لاعتذاره يعرض بَحْثه د. معتز الخطيب، وهو تحت عنوان «إشكالية الحداثة في الموقف من التراث العربي الإسلامي».

*

يصحُّ أن نطرح رؤيةً تعريفية للتراث وللذاكرة، وأن نقترح مجالًا تفعيليًّا لحركتيهما معًا، خاصةً أنَّ العالَمَ دخلَ في طَوْر تِقْنيٍّ يختلف عن كل العصور السابقة، فقد باتتِ السُّرعات تضغط الجغرافيات وتترك التاريخَ دون تواصل.

تحكمُنا في لحظتنا الحاضرة أمورٌ مؤكدة، هي بمثابة حتمياتٍ انبثقت من التطورات المتسارِعة التي اجتاحتِ الأرض، ولعلنا الآن في مركز هذه الحتميات وزمنها، إنها نهايةُ العقد الأول من القرن الحادي والعشرين الميلادي، وهي كذلك العقد الأول من الألفية الميلادية الثالثة، وإسلاميًّا

---

(*) تغيَّبت صاحبة البحث لأسباب خارجة عن إرادتها، لكن البحث عرض في المؤتمر.

(**) باحثة في تاريخ العلوم عند العرب، من سورية.

نكون قد دخلنا في الربع الثاني من القرن الهجري الخامسَ عشرَ، هذه الرُّوزْنامَة المطوَّلة تحاولُ أن تقول إنَّ اللحظات نفسَها ليستْ هي التاريخ نفسَه ولا المستقبل نفسَه.

إذن هي رُوزْنامَة نسبية، أزمانُها غير متكافئة؛ فالزمنُ الغربي (العالمي) هو المهَيْمن وهو الذي أنتج التسارُعات وأطلقها، وأنتج شيئين جديدين في تاريخ الأرض: المعلوماتية الإلكترونية والإعلام الجديد، وهي بعضُ من الحتميات التي تحكمُ (لحظتَنا) وتملؤها بإرادتها وقراراتها.

إذن هي رُوزْنامَة لا تؤدِّي زمنًا فحسب، بل تَشِفُّ عن فروقات ونسبيات، فهذا الزمن نفسه لا يعود مهيمنًا ولا منتجًا حين يغدو زمنًا عربيًّا إسلاميًّا! بل هو مُخَزَّنٌ بحُمولاته التاريخية من الوزن الثقيل وفيها تلك الأحمال التراثية، وهذا المخزون هو أمرُنا الداخلي كتراث وكذاكرة، لا تنفع معه القَطيعة ولا التجاهل ولا التسطيح لأننا بدونه نكون بلا (لحظة)، بلا لحظة قادمة تضعُنا فوق الرُّوزْنامَة الجديدة للعالَم.

وفي حين دخل (التراث) مبكِّرًا في توظيفات ودراسات وفي مقترحات كثيفة، فإنَّ (الذاكرة) كمفهوم وكمصطلح فكري ثقافي لم يتبلورْ إلا مؤخَّرًا، فخرج وتَسرَّب من السَّرْديات الأدبية والنص الشعري أكثر مما تجلَّى مصطلحًا فكريًّا أو مصطلحًا رديفًا للتراث.

وعمليةُ لقاء (التراث) مع (الذاكرة) نستطيع أن نتصوَّرها وكأنها مقارَبة ما بين الراسخ العريض المتجذِّر والأُفق الفضائي المتحرك بسُحُبه وشعاعاته وعتقه المتغير من لحظة، إلى لحظة، أو لعله مقارَبةٌ ما بين الحقيقي المُتجَسِّد واللامحدود، بين أمرٍ تم إنتاجه وأمرٍ حيٍّ مرتبط بالنبض. هذه المقاربة ما بين





(التراث والذاكرة) ستعتمد - إلى حد كبير - على ما نعبئُها به من رؤى تجديدية، - وإذن لا بد من لحظة موضوعية مع هذين المفهومين، ولحظة تاريخية - ثم نقدٍ أو فتحٍ جديدٍ أو محاولةٍ تُسجَّل لصالح القرن الجديد... ربما.

**١ - التراث والذاكرة تعريفين تاريخيين**

لا شك أن كِلَا المصطلحين خلعا - إلى حد كبير - الثوبَ الخامي المعجمي ودخلا في دلالات جديدة، غير أنَّ ذاك النسج اللغوي البعيد سيمنحنا طريقة نوعية في التأصيل لوجودهما الراهن.

جاء في لسان العرب: «الوارث صفة من صفات الله عزَّ وجلَّ، وهو الباقي الذي يرِث الخلائق ويَبقى بعد فَنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، أي يبقى بعد فناء الكل، وقال الله تعالى إخبارًا عن زكريا ودعائه إياه ﴿ فَهَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ۝ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنۡ ءَالِ يَعۡقُوبَ ﴾ [مريم ٦، ٧]، أي يبقى معي فيصير له ميراثي. قال ابن الأعرابي: الوِرث والوَرث والإرث والوِراث والإراث والتُّراث - واحدٌ. والجوهري يقول: ... والتراث أصل التاء فيه واو.. ابن سيده: والوِرث والتُّراث والميراث: ما وُرِث، وقيل الوِرث والميراث في المال والإرث في الحَسَب، وتوارَثْناه: ورِثه بعضنا عن بعض قدمًا، التراث: ما يخلِّفه الرَّجُل لورثته، والتاء فيه بدل الواو..»[1].

وجاء في اللسان - أيضًا - عن الذاكرة «الذِّكْرُ: الحفظ للشيء تذكره، والذِّكْرُ أيضًا الشيء يجري على اللسان، والاسم الذِّكْرَى، والذِّكر والذكرى

(١) لسان العرب، لابن منظور المصري - دار المعارف - مادة (ورث).

نقيضُ النسيان، ويُقال: اجعله منك على ذُكْر وذِكر. أي تَذكُّر، وقال الفراء: الذِّكر ما ذكرتَه بلسانك وأظهرته، والذُّكرُ بالقلب، واستذكر الشيءَ: درسه للذِّكْر، والاستذكار: الدراسة للحفظ. وذكرتُ الشيءَ بعد النسيان، والذِّكرُ: الصِّيت والثناء، ذكرُ الشرف والصِّيت، والذِّكر: الشرف، وفي التنزيل ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَ ﴾ [الزخرف ٤٤]، أي «القرآن شرف لكَ ولهم»، وقوله تعالى: ﴿ وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ ﴾ [الشرح ٤]، أي شرفك، والذكر: الكتاب، وكلُّ كتاب من الأنبياء عليهم السلام ذِكْرٌ، الذِّكر الصَّلاةُ، والذِّكْر قراءةُ القرآن، والذِّكْر التسبيحُ، والذِّكْر الدعاءُ، والذِّكْر الشكر، والذِّكْر الطاعة، وقوله تعالى ﴿ صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ﴾ [ص ١]. أي ذي الشرف، وفي صفة القرآن الذِّكر الحكيم أي الشرف المُحْكَم العاري من الاختلاف»[1].

وإذن تحملُ هذي المعاني الخاميَّة أطيافًا ترتبط بـ(التراث) وبـ(الذاكرة). فالتراث، تم التأكيد على جوهرية معناه من كونه حالة مستمرة لا نهائية للخلق والكون ومن كونها ميراثًا نهائيًّا لله سبحانه وتعالى، وجَرَتْ في نسيج المعاني المعجمية كلمةُ (التوارث) وهي حالة الاستمرارية في هذا الفعل، بل حالة الاستمرارية المجتمعية.

وفي أطياف (الذاكرة) المعجمية نلمسُ ارتباطها بالحفظ وبالكلام، ووسِمَ القرآنُ الكريم بـ«الذكر» ليظلَّ ذاكرةً دومًا، ونفي النسيان مطلقًا عنه؛ تلك الصفة المرتبطة بالإنسان أيضًا.

ما ذكرتُهُ من ظلال تاريخية هو ما أعتقد أنه روحٌ ظلت قائمة في المصطلحين، روحٌ من التجربة العربية القديمة، وذلك بالرغم من أن رياحًا

(١) المصدر السابق – مادة (ذكر).





غربية لا يتعدى أقدمها بداية القرن العشرين هي التي أوقدت الأضواء في البدء في (التراث) محوِّلة إياه إلى مصطلح حُمِّلَ بتعريفات وتوظيفات، ولاحقًا في (الذاكرة).

فكلمة (تراث) قديمًا لم تتضمن إرثًا ثقافيًّا أو فكريًّا، وذلك حتى خطاب اليقظة العربية الحديثة منذ بداية القرن التاسعَ عشرَ، وكذلك فإن المصطلح المستورد من اللغات الغربية والتي قمنا بترجمته (Heritage) فإنه لا يحمل المضامين والشحنات الوجدانية والأيديولوجية التي خضعت لها كلمة (تراث) العربية والنَّهْضوية إن صح التعبير.

وإذن فإن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والعلمي والديني والأدبي والفني، هو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل الخطاب العربي المعاصر مع النفحات الوجدانية والأيديولوجية، ولم يكن شيءٌ من ذلك موجودًا، سواءٌ في الدلالة العربية القديمة لكلمة (تراث) أو في المصطلح المستورد المترجَم.

**٢ – التراث.. من التناول إلى النقد**

خلال الربع الأخير من القرن الماضي صدرتِ الكتبُ والبحوث الفكرية حول (التراث) في سياق حضوره النهضوي، كان من أهمِّها وأكثرها شيوعًا على امتداد المنطقة العربية بحوثُ ومؤلَّفات حسن حنفي ومحمد عمارة ومحمد عابد الجابري ومحمد أرغون[1] وحسين مروة والطيب تيزيني وعبد الله العروي

(١) انظر:
– التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر ١٩٨٠.
=

وأحمد برقاوي وآخرون ليسوا أقلَّ اجتهادًا وبحثيةً. وأضيف أن هذا المصطلح نَمَتْ بقربه فروعٌ ودراسات من سلالته مثل: أنساق الأبحاث التي تندرج بشكل محدَّد ودقيق في (تاريخ العلم) The History Of Science، ومنها أبحاث في تاريخ العمارة والمدينة وتاريخ الطب وتاريخ الصَّيْدلة وتاريخ الجبر، وظهرتْ كذلك أبحاثٌ تتعلق بـ(التراث غير المادي) وهو تعريف تراثي وَجَّهَتْ به اليونيسكو[1].

و(التراث) ضمن هذا التوضيح والتَّوْسِعة احتفظ أكثر من السابق بالبُعد التحميلي من كونه إرثًا مشتركًا عربيًّا معرفيًّا وأيديولوجيًّا بأساس عقلي. ولكن ما شكل حضور التراث كـ معرفة في الثقافة العربية الراهنة؟ وهل كان ثمة اقتراح من ذلك الحضور بربط التراث بالذاكرة؟

حضر (التراث) – ويحضر الآن – بعدَّة أشكال تمثِّل الطريقة التي تمَّ الاشتغال بها عليه، (كي يتم تحويل الموضوع التراثي إلى كائن معرفي موجود

= – نظرة جديدة إلى التراث، محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩.
– نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.
– التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٥٧.
– تغيير العالم، أنور عبد الملك، سلسلة عالم المعرفة (٩٥)، الكويت ١٩٨٥، ص ١٤.

(١) نصت الاتفاقية الدولية لحماية التراث غير المادي العالمي التي صدرت بتاريخ ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٣. وعدت أن عمليتي العولمة والتحول الاجتماعي تعرضان هذا التراث لأخطار التدهور والزوال والتدمير.. عرفت الاتفاقية هذا التراث بأنه يشمل الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من أدوات وقطع ومصنوعات وأماكن تعد الجماعات جزءًا من تراثها الثقافي، وينمي الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها وهو يتجلى بالتقاليد وأشكال التعبير الشفهي باللغة وغيرها، وفنون وتقاليد الأداء، والممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات، والمعارف والممارسات الاجتماعية بالطبيعة والكون.





مُنْتَج)، كان من هذه التجسيدات المعرفية التوظيفُ الأيديولوجي للتراث، والفهم التراثي للتراث[1]، وهما شكلان شديدا الوضوح والحضور في الوضع التراثي الراهن. ولئن كان التوظيف الأيديولوجي للتراث قد حَوَّله إلى ذخيرة في مواجهة، فإن الحضور التراثي للتراث لم يشكلْ إلا قراءةً دائريةً ضيقةً تخرُج من النص لتدخُلَ إليه من جديد في استسلام مطلق لأهدافه وأساليبه ومشكلاته، وحتى للغته !!والشكلان افتقدا إلى تخليق حوار مع التراث من موقعنا الزمني والتِّقْني، يعانيان من فَقْدَيْن كبيرين: النقد والنظرة التاريخية.

أمَّا الشكل الثالث من الحضور المعرفي للتراث فلعله الظهور الأقدم والأعمق تأثيرًا في المستوى البحثي، كان ذلك هو الحضور الاستشراقي الخارجي للتراث، وقد تَشكَّل باحثوه ومنتِجوه من المستشرقين وتلامذتِهم العرب الذين تخرَّجوا في المراكز والجامعات الأوروبية[2].

من التناولات النقدية تلك التي اهتمتْ بتقسيم التراث إلى مستوياتٍ أربعة: (الفكر المنتِج للتراث – الفكر المستغل للتراث – الفكر المستهلِك للتراث – الفكر الدارس والمبلِّغ للتراث)[3]. وهي تقسيمات مهمَّة وتشريحية للباحث المفكر محمد أرغون، حاول من خلالها أن يضع التراث وإنتاجاته في سويات كبيرة متداخلة في معظم الأحيان، وقد جعل السَّوية الأولى تمتدُّ حتى القرن الخامس الهجري، وحَمَّل هذه السَّويةَ بأداءين كانا موجودين معًا:

(١) نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ط٢.
(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ص٢٦.
(٣) ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص١٥٧.

الأداء التقليدي النُّصوصي، والأداء الإبداعي الذي أنتج النصوص العربية الجديدة مثل نص الجاحظ، ونص الفارابي، ونص البِيروني، ونص ابن رشد، والنظريات الرياضية الجديدة عند الخَوارزمي، والجبرية والهندسية عند الكَرْجي.

ويرى أرغون أن ثمة إبداعًا تأسيسيًّا كان قائمًا في السنوات الأولى للهجرة التي احتملت كمًّا كبيرًا من التجارب والحوارات والمبادرات والنقد، هي التي أنتجت المجتمع الجديد في المدينة والقاعدة الأولى من الفكر المنتج الذي استمر تأثيره حتى الآن.

لقد اهتمَّتْ هذه الطبقةُ من مفكِّري نهاية القرن العشرين العرب بتصنيف الأشكال المعرفية الحداثوية للتراث ونقدها. فمهَّدَتْ لنا دروبًا متقاربات، كي ما نحاول الرؤيا لزمن تتسارع حداثاته وتقنياته.

ولعلنا نلاحظ كيف أن تلك الأشكال المعرفية المعاصرة التي تناولت التراث لم تهتمَّ بالتحميل من التراث إلى الذاكرة، وأعتقد أن السبب في ذلك يعود - منذ قرن من الزمن حتى الآن - إلى أن التعامل مع التراث سواء كان داخليًّا (الشكلان الأيديولوجي والتراثي للتراث)، أو خارجيًّا (الاستشراقي وامتداداته) لم تشكل ناقلًا حيًّا للنبض التاريخي، فبقيت كلُّ الأشكال السابقة خارجيةً بالمعنى الجوهري، فلم تتعامَلْ مع الجزء الحي الباقي من التراث المحمول مع الإنسان (الذاكرة)، وإن فتح القنوات بين التراث والذاكرة وبناء قنوات جديدة تعني - إلى حد كبير - الوصول إلى المعنى في النص التراثي من النص ذاته، وتجاوز التحميل المسبق، سواء التراثي أو الأيديولوجي، ثم التحليل التاريخي من خلال ربط النص بمجاله الزمني وبمرجعياته الثقافية والسياسية والاجتماعية، وذلك لأجل تأصيل حضور هذا النص في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة من أجل أن يكون معاصرًا لنا.





اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لا بد لها من الانتظام في تراث، الانتظام في تراثنا بعد إحضاره إلى لحظتنا عبر الدروب العقلانية والنقدية الواعية لهذا الزمن الجديد الحساس بملابساته الشديدة.

**٣ - مقاربة من مصطلح (الذاكرة) بوصفه رديفًا للتراث**

تتقاطع على كلمة (الذاكرة) فروع علمية: علم النفس - علم الاجتماع - الأنثروبولوجيا - التاريخ - علم الآثار - الجماليات - البيولوجيا - التربية.

وقد أدى هذا التنوع إلى ذَهاب البحوث في مسارات كثيفة ومختلفة عن بعضها، فهناك المستوى السيكولوجي والمستوى البيولوجي، وفيها بُعْدان: البُعد العصبي الفيزيولوجي والبُعد البيوكيمائي، وهناك المستوى السبراني (مدخل النظم).

في التعريفات العريضة للذاكرة هناك: التذكُّر ثم الاحتفاظ ثم التعرف ثم الاسترجاع ثم النسيان. وثمة عملية مهمَّة عالية تستخدمها الذاكرة هي (الترميز)، وقد عرَّفَتْها السيكولوجيا بأنها سلسلة من العمليات المنطقية تؤدي إلى الاختزال والإبقاء على ما هو جوهري فقط.

من الأشياء الطبية المتعلقة بـ«الذاكرة» وجود جهاز دماغي متخصِّص يقوم بوظيفة استقبال المعلومات وتحليلها، وإجراء المقارنات بين المعلومات الجديدة الواردة والمعلومات السابقة المختَزَنة.

فالذاكرة هي الخاصية الأكثر أهمية للجهاز النفسي للإنسان، تعالج التأثيرات والمعلومات وتُرَمِّزُهَا وتحتفظ بها، حيث تستخدم في السلوك المقبل عند الحاجة، والذاكرة هي التي تضمن وحدةَ الشخصية وكُلِّيتها.

إذن، فإنَّ التعقد التدريجي للسلوك والارتقاء الدائم به، يتحقق بسبب تراكم الخبرة الفردية والنوعية والاحتفاظ بهما، والسلوك (بما فيه السلوك المعرفي وفضاؤه الواسع من الأداء الثقافي الخاص والعام) تحدِّده الخبرةُ السابقة، أي (الذاكرة) من خلال تآزُرِها مع التفكير واستخدامها لطرائقه وآلياته.

دور الذاكرة لا يقتصر على تسجيل ما كان في الماضي فقط وضغطه، بل يتفاعل دورها في أي فعل حيوي نريد القيام به في الوقت الحاضر، لأن الفعل وجريانه وتحقُّق أهدافه يتطلَّب بالضرورة الاحتفاظ بكل عنصر من عناصره لربطه بما سبقه وبما سيأتي بعده، وبدون هذا الربط فإن التعلُّم والتطـوُّر غير ممكن، وإنَّ مصطـلح الذاكرة (MEMORY) يشير إلى الدوام النسبي لآثار الخبرة، وبدون التعلُّم والتلقِّي يتوقَّف تدفُّق المعلومات عبر قنوات الاتصال المختلفة، وتتحول الذاكرة إلى (ذاكرة اجترارية).

ونلاحظ أن الذاكرة تعتمد على (التصوير السمعي)، فحتى لو دخلت على شكل صور بصرية أو لمسية أو سمعية، فإنها تُترجَم أو تُحوَّل إلى صور سمعية إذا كانت قابلة أو سهلة التحوُّل إلى ذلك، ولعل السبب في ذلك هو أن خبرات الإنسان تتحول بطريقة أوتوماتيكية إلى (كلام)، والكلام سر بقـاء الخـبرة محفـوظةً إلى (الأبد)، والذاكرة طويلة المدى تخضع لقوانين التفكير[1]، وهي بدورها تساند التفكير.

سطعتْ هذه الكلمةُ على نحو لافت منذ بضعة عقود على أبعد تقدير وليس منذ وقت مبكِّر كمصطلح (التراث) الذي جلس على عرش خطاب النهضة العربية وما زال.

(١) الذاكرة والذكاء، بياجه وانهيلدر (دراسة مشتركة) ١٩٦٨.





خرجتْ كلمةُ (الذاكرة) كحالة قائمة بذاتها من النص الرِّوائي والشِّعْري قبل أن تتسلَّل إلى بعض النصوص الأخرى كالسيناريوهات التليفزيونية والسينمائية والبرامجية، وكذلك بعض النصوص الخاصة الذاتية، وكذلك قبل أن تدخل على استحياء في عناوين أبحاث اجتماعية تاريخية، لكني لم أجِدْها كمصطلح مرتبط بالتراث، ويبدو أن هذه العملية الرابطة بينهما هي موضوعُ هذه الورقة أو محاولتُها في تأسيس ذلك.

الذاكرةُ شاسعة وماصَّة تشبه لوحةَ السماء، باقية لكنها غير ثابتة، تعزيزها وإغناؤها يكون بتصعيد دور المثقَّف المبادِر والمشكِّل للغة أحيانًا، والمتحرك بين الرسوخ التراثي العَالِم المكتوب وبين التراث غير المادي ذي الامتدادات الشعبية والمحلية الكبيرة وبين الذاكرة الحامل النهائي للغيوم والسُّحُب والعناصر الآتية من تلك الأرض.

وحقًّا إن (الذاكرة) بوصفها مصطلحًا فكريًّا لم يجرِ التعامل معها في الحقول التراثية والفكرية البحثية، غير أنَّ وجودها قائمٌ بالطبع. وقد تشكلت الذاكرةُ العربية كواقعٍ ذهني وكأداءٍ مباشر للمجتمعات العربية كمجموعة من التصورات الغامضة والمفكَّكة غير المتواصلة. وفي أحسن الأحوال حمَلَتْ الذاكرةُ (شكلًا تراثيًّا ما)، وحملتْ المجتمعاتُ العربية الأداءَ الناتج عنهما على أنه مجموعة من التقاليد والأخلاق، ثم إطارًا من الأحكام والشرائع التي استنبطها الأئمة المجتهدون، وكذلك كمجموعة من الخبرات الشعبية المتوارَثة من الحِرَف والفنون، وهو المعنى الذي سلَّطت اليونسكو عليه ضوءًا كثيفًا.

وعلى الرغم من أني لم أجدْ تعريفًا عربيًّا للذاكرة كرديف متفاعل مع التراث، وجدتُ انطباعات ذاتية في تقديم عابد الجابري لكتابه «حفريات

في الذاكرة»، يقول: « ... وبما أن وقائع الحياة الشخصية، وكذا الاجتماعية العامة تتحوَّل بمجرَّد وقوعها إلى ذكريات في (نفس) الإنسان، تتراكم مع مرور الزمن وتتدافع ويغطي بعضها بعضًا أو يخنقه أو يمحوه أو يلغيه، فإن ما تبقَّى صامدًا بعد استبطان وتأمل، أشبه ما تكون بالقطع الأثرية التي تمكَّنت بهذه الدرجة أو تلك من مقاومة عوامل التحلُّل والاندثار، وسط ما تراكم حولها من موادَّ لا أثرية ولا تاريخية...»[1].

وفي كتابه السابق أيضًا عند حين حديثه عن النص المستند إلى الذاكرة بأنه «عملية تتعاون عليها عدة عناصر: هناك أولًا السياق الذي توضع فيه الذكرى، وهو مجرى حياة يُعاد بناؤه، وتقوم فيه الذاكرة بدور، ويقوم فيه العقل المحلِّل والمؤوِّل بدور، وهناك ثانيًا الدلالة الاجتماعية والنفسية للذكرى في عَلاقتها مع مكوناتها الخاصة بُعدًا إنسانيًّا يُحيل إلى الإنسان كإنسان، وبُعدًا اجتماعيًّا يحيل على مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، وهناك ثالثًا لغة العرض وأساليب التأويل...»[2].

من السهولة أنْ نلاحظ أنَّ ما قصده المفكر الكبير هنا هو الذاكرة الذاتية المحدودة بحياة الإنسان، وهي جزءٌ من التجربة العربية المعاصرة مع الذاكرة، تعاملت بها - إلى حدٍّ ما - مع الذاكرة الآنية، سواءً كانت فردية أو جمعية.

لكنَّ هذا المعنى ينزاح عن موضوع هذه الورقة، المَعْنِيِّ بذاكرة تُواكب تراثَها الهائل الطويل، ليست آنية ولا قصيرة، ولعل تجربة الجابري هي نصٌّ

(١) حفريات في الذاكرة (من بعيد)، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨، ٩.





في الذاكرة الآنية، وثمة وَمْضات في النسق نفسه استندت إلى الذاكرة الحياتية أو لعلها السيرة الذاتية. فلا يغيبُ عنا (خارج المكان) لإدوارد سعيد.

وكانت تجربة أمين معلوف في الرواية التاريخية التي مَتحَتْ من التراث العربي الإسلامي تجربة نوعية تقاطعت على منطقة تجمع بين التراث والذاكرة والأدب والنفحة الاستشراقية. وأعتقد - مبدئيًّا - أن هذا الحضور الأدبي المُهَجَّن الذي فيه ناتجٌ معرفي تراثي لم يُساهم في إعادة بناء ذاكرة عربية، وهي أعمال تحتاج منا إلى عملية نقدية طويلة.

أخيرًا والأخير هنا هو الأشد قُربًا من موضوع هذه الورقة، تأتي (تجربة جمال الغيطاني)، وهي الأشد أصالة في نص أدبي جَسَّرَ ما بين التراث والذاكرة وشكل نصًّا روائيًّا معاصرًا، ولعل محورًا عنوانه (الغيطاني والذاكرة) هو موضوع يستحقُّ التعمُّق وَحْدَه بخصوصياته في استحضار بقايا الوجود من ثنايا الزمن وإعادة خلقها عبر نص جديد، يقول الغيطاني: «أي قانون خفي يحكمُ الذاكرة، يُرتِّبها، ينظمُ مضمونها، يخفي ما يخفي، ويظهر ما يُظهر، يدفع بهذه الملامح إلى بؤرة الوعي ويُخفي اسم صاحبها، أو يسمح للاسم بالظهور ويطمس الملامح، الإفصاح عما احتوته اللحظةُ الشاردة وإفناء حِقب حميمة ظننتُ أنها لن تَبيدَ أبدًا، أي ترتيب؟ أين؟ من يُرتب؟»[1]. أسئلةٌ إشكالية ضوئية! والأدب يطرحُ الأسئلةَ الكبرى وحين يحاولُ الإجابة، أو حين نحاولُ الإجابة، قد نحصل على تجربة نوعية غير مسبوقة، في كنه (الذاكرة)، كما يمكن أن تُهَنْدَسَ القنواتُ بينها وبين التراث.

وقد قمتُ بكتابة عددٍ كبير من النصوص الطويلة والقصيرة المنشورة

(١) نثار المحو، جمال الغيطاني، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٥، ص٥١.

في كتبي أو في المجلات والصحف تتعلَّق بأمرين معًا: تاريخ العمارة، وذاكرة المدينة[1].

## ٤ - الشكل الاستشراقي.. لم يُؤسس شيئًا في ذاكرتنا

حازتِ النهضةُ الحضارية العربية الإسلامية واكتنزتْ المخزونَ الثقافي العلمي الكتابي والبشري لكل المناطق المفتوحة إسلاميًّا وللمناطق التي بقيت متاخِمة لحدود الدولة الإسلامية، وذلك بدءًا من مخزونات متشابكة ومتقاطعة ما بين اليوناني واللاتيني والسُّرياني ثم الفارسي والهندي، وكثير من جيوب مهمة لثقافات قديمة جدًّا كانت ما تزال قائمة بتراثاتها وكتبها وأطبائها وعلمائها، ولعل هذه العمليات النقلية والاستيعابية استغرقتِ القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة، ليبدأ بعد ذلك الانبثاقُ الإبداعي الخاص بالحضارة العربية الإسلامية.

لقد جرَتْ عمليةُ حيازة بعد ذلك بقرون عديدة ولكنْ بشروط وظروف تختلف عن ظروف التجربة العربية أدَّتْ إلى أنَّ المخزون المخطوط العربي الهائل انتقل تجاه أوروبا، وكان لهذا الانتقال نقاطه الجغرافية وأزمنته المختلفة، فقد حدث مبكرًا عبر المجابَهات خلال الحروب الصليبية، ثم عبر نقاط أندلسية، واستمرت هذه الانتقالات لفترة طويلة وربما حتى الآن.

---

(١) صدر للدكتورة بغداد عبد المنعم مجموعة من النصوص الطويلة والقصيرة على شكل كتب ومقالات حملتْ ما يستند إلى بناء الذاكرة من مفردات التراث والعمارة وقاموس المدينة القديمة. كان منها: حلب في أحاديث الماء والجمال (حوارية معاصرة مع المؤرخ ابن شداد (كتاب)، وعدد كبير من الدراسات والمقالات نشرت في مجلات المعرفة والكويت والباحثون وبعض الصحف العربية..من عناوينها (لوحةُ المدينة - مدينة على خارطة الروح - نكهة قادمة من التاريخ - متحف المنمنمات الأنثوية - شُرُفات المدينة والعالم - المدينة حوارية المكان والحواس...).





هذا الانتقال للمخزون العربي لم يخضع للترجمة فقط، كما حدث قبيل النهضة الإسلامية من ترجمة للتراث اليوناني والفارسي، لكنَّ الفرق هنا أنه دخل في جهد بحثي غربي هو (الاستشراق)، وقد أنتجت هذه المرحلة كمًّا و(نوعًا) من الدراسات والأبحاث التي تمَّتْ على التراث العربي خارج أرضه، أي تمَّتْ على المخطوطات بكل أنواعها وتمَّ تحويل نتائجها تجاه أهداف غربية نوعية، ولم تكنِ الحالة العربية الإسلامية الواقعية لتعني شيئًا للغرب، سوى جغرافيا غنية بالخامات، خاصة حين تراجعتِ السلطة الدينية في أوروبا وتقدمتِ السلطة الصناعية، ومن ثم برزت الرأسمالية.

إذن، حتميةٌ قديمةٌ جديدة تحكمُ جزءًا من تاريخ الإنتاج المعرفي للتراث العربي، إنها الطريقةُ أو الآلية أو الذهنية التي استطاع الغربُ أنْ يُصدرها إلينا في دراستنا لتراثنا، وقد تمَّ تقديم هذه الذهنية وتفعيلها عبر مرحلتين متتابعتين: الأولى الدراسات والأبحاث الاستشراقية ونتائجها، وهي التي حُمِّلَتْ إلى المرحلة الثانية: وخلال هذه المرحلة المباشرة والحديثة من الوجود الغربي في النطاق العربي الإسلامي منذ العقد الثاني من القرن العشرين تمَّ وضع نتائج الاستشراق البحثية، إلى جانب تأسيس كليات ومراكز علمية ذات طابع غربي.

وفي مرحلة لاحقة جرى إعداد كوادر درسَتْ تحقيقَ المخطوطات وإعدادَ الأبحاث عنها بإشراف أوروبي لتُؤسِّس بضعَ مراكز بدأت تهتمُّ بدراسة التراث العربي بأسماء وعناوين متفاوتة الأهمية، بدءًا من (تاريخ العلم) إلى تشكيل تاريخات فرعية، مثل تاريخ العلوم الهندسية، وتاريخ العلوم الطبية، وتاريخ العلوم الأساسية، والآثار. وقد أُنجزَتْ أبحاثٌ ودراسات لكنها لم تنضوِ حتى الآن تحت استراتيجية بحثية موحَّدة تمتلك ما لديها من أوله إلى منتهاه، وتبدأ بتحقيق أهداف هي واضعتُها.

إذن من دائرة مفهوم (العالمية) انبثقَ (الاستشراقُ) كمنظومة تفكيرية ثقافية، ولسنا هنا في موضعِ التعمُّق في الاستشراق، لكنْ كان لهذه (المؤسسة) تأثيرٌ كبير جدًّا في الثقافة العربية المعاصرة، لاسيما أنها غاصت في النِّتاج الثقافي المخطوط للحضارة العربية الإسلامية (والتراث المخطوط هو أضخم وجود مادي من هذا التراث)، وأخرجته هي - لأول مرة - مطبوعًا ومنشورًا بكثافة؛ أخرجته مؤسسةُ الاستشراق بآلياتها البحثية واستراتيجياتها الثقافية، فقد أطلَّتْ بقوة على (تراث هائل)؛ أطلَّتْ عليه من نوافذ الأندلس، ومن نوافذ عسكرية أُخِذَتْ كثيرًا بعينِ اعتبار (العالمية الأوروبية)، وذلك بعد مَفْصَليْن حاسمَيْن عربييْن إسلامييْن: مَفْصَل حِطِّينَ، ومَفْصَل عين جالوت.

لعل التناول (الجديد) للتراث يحتاجُ إلى إعادة قراءة للدراسات الاستشراقية، استنادًا إلى نمط بحثي نقدي وعنواناتٍ تجديدية، وإلى تقسيمات زمنية علمية وثقافية.

إن تجاوز الشكل الاستشراقي من (تناول التراث) بدأ وتبلور من تصنيع وبناء منهج نقـدي لهـذا الشكل، يتجـاوز الصدامات المسبَقة الخارجية. فالاستشراق وُلد من رحم العالمية الثقافية التي حُققت لهـا الوحـدةُ والاستمراريةُ، وأضحت هي التاريخَ العامَّ الرسميَّ للفكر الإنساني كله بمنبعه الوحيد الذي صيَّروه لها، أي المنبع اليوناني، في تجاهل مستمرٍّ ودائم للوجود الحضاري الشاسع والمؤثر لباقي الحضارات في العالم، ويبدو أن هذه العالمية المتطرِّفة لم تقبل بالآخر إلا بجَعْل منسوبه وإحداثياته في مواقع هامشية ومعزولة.

وعلى الرغم من أن ثمة اختلافات منهجية رافقت مؤرِّخي الفكر في أوروبا ومنهم المستشرقون، بالرغم من هـذا الاختـلاف فإنهم ظلوا





يتحركون داخـل إطـار المركزية الأوروبية بكل ما نتج من سلوكهم ومناهجهم المختلفة التي امتدَّت من المنهج التاريخي إلى المنهج الفيلولوجي (تحقيق النصوص اليونانية أو اللاتينية) إلى المنهج الفرداني.

وهكذا التصقتْ بـ (التراث العربي) صورةٌ عصريةٌ استشراقية لم يُشاركْ فيها المستشرقون فقط بل جيل من الباحثين العرب تبِعهم واقتفى أثرهم، وأحيانًا بعمائية تعكس مظهرًا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤيا.

لم يسهم الاستشراق في بناء أية ذاكرة تتعلق بتراثنا، وهذا باعتقادي طبيعي؛ لأن العملية الاستشراقية على التراث بقيت عملية خارجية وورقية، غير معنية بالإنسان ولا بالذاكرة المجتمعية، والذاكرةُ وبناؤها مهمةٌ داخلية عظمى لا تعني إلا أهلها.

ولن أتطرَّق مطوَّلًا إلى ما تركته العالمية الثقافية - ومن ضمنها الاستشراق - من خطوط عريضة غطَّت على إمكانية الحضور الحقيقي للتراث العربي وربما غيره من تراثات العالم. من هذه الخطوط العريضة المشهورة: تقديس المصدر اليوناني إلى درجة تحويله إلى مصدر مقدَّس حضاري ووحيد، وتحويل رموزه إلى أيقونات علمية وميثولوجية وشعرية.

وقد تبعنا ذلك الخطَّ وآمنا به وتسربتْ إلى ذاكرتنا السطحية معظمُ أيقوناتهم الفنية والفلسفية وغيرها وكأنَّ ذلك أمسى قدرًا مقدورًا أو أمرًا مفروغًا منه، في حين امتلك التراث العربي أيقونات شديدة اللمعان في الشعر المَلْحَمي والشعر الرومانسي، والإنجاز الهندسي والمعماري، لم يتم تثبيتها وتفعيلها في ذاكرتنا.

إن عملية الانتقال من الوجود التراثي السكوني إلى معرفة تراثية حركية

تعيد بناء الذاكرة، هي عمليةٌ شديدة التفاصيل وشديدة التخصص، أكاديمية بمقدار ما هي نضالية، هي عملية نقدية طويلة الأمد لـ (العالمية الثقافية) بقصد تقديم تعريفات جديدة أكثر عدلًا ودقةً وعلمية.

**٥ - فقدان البحوث الاستراتيجية التراثية**

طوال قرن ونحن نتوجه إلى (تراثنا) توجهًا عشوائيًّا أو ارتجاليًّا أو شخصيًّا، ولعلَّ أمراضًا بحثية عديدة اعترتنا، بعضها انقضى، وأكثرها باقٍ حتى الآن.

أبحاثٌ ودراسات وكتب ومخطوطات حُقِّقَتْ، كل ذلك داخل دائرة التراث العربي دون أن يحزمها أو يطلقها اتجاه محدد، أو دون أن تكون هناك مرجعية تراثية واضحة لتقييم هذه الجهود البحثية، وبقي الأمر كأنه مجرد هواية إضافية أو زخرفة ثقافية، في حين أنَّ أهميته الآنية والكامنة والتي يمكن إطلاقها بأصولياتٍ مرجعيةٍ بحثية عربية وبوعي علمي وموضوعي للحتميات التي تحدثنا عنها والتي هي حتميات خارجية لا فِكاكَ منها. إن إطلاق هذه الأهمية بهذا الشكل تتجاوز أهمية البترول الكامن في الأرض العربية.

إذن، هذه الأبحاث الانتقائية والارتجالية من داخل التراث العربي بأبعاده الكثيفة والعريضة. هذه الأبحاث المتسرِّعة وغير المترابطة مع بعضها لم تستطعْ أنْ تحقق حضورًا منهجيًّا واضحًا، ولم تؤدِّ إلى ظهور طرائق بحث أو مدارس، فحتى الآن لم يظهر شيءٌ من ذلك الذي يؤدي إلى تكوين الهيئات والمرجعيات الرَّصينة التي توجِّه البحث وتمنحه المحوريات العامة وتمتلك أن توجِّه نتائجه، فهي في النهاية نتائج البناء والتوظيف في البدء تراثيًّا وعلميًّا ثم مجتمعيًّا ومستقبليًّا. وهذا التكوين هو الذي يهيأ على المدى الطويل لذاكرة منعكسة عن الوجود التراثي بحضوره المعرفي.





إنَّ روح العصر هي التي تتحكَّم بالعبقرية التاريخية، وبسبب من ذلك فإن روح العصر يجب أن تَحُلَّ بشكل طبيعي وسريع فيما يجب تخطيط إنجازه من الأبحاث التراثية، فهناك فراغٌ كبير في بناء المناهج وبناء الأبحاث وطرح محاورها الأساسية، وكذلك في عمليات بناء النتائج وتقاطعها. وموضوعيًّا وتاريخيًّا فإنَّ استنادنا إلى الأسلوبية الغربية التي قامت على تكوين تاريخاتها المتنوعة، بدءًا من التاريخ السياسي والفلسفي، ثم فروع تاريخ العلم الكثيرة التي بنيت استنادًا مبدئيًّا إلى الإنجاز الإغريقي اللاتيني. هذه الأسلوبية الغربية هي التي أضافت إلى هذه التاريخات صفة (العالمي) ليكون العالمي هو الغربي.

إنَّ استنادنا إلى هذه الأسلوبية هو تكتيكٌ لا بد منه؛ لأننا يجب أن نضع نتائجنا وما سوف نصنعه من تاريخات فوق الخطاب المسموع حاليًا من كل العالَم، فمثلًا الأبحاث الهيدرولوجية التراثية يجب أن توضع ضمن تاريخ الهيدرولوجيا (العالمي)، وهي خطواتٌ أولية.

وهذا البحث التراثي الاستراتيجي لا يمكن إلا أن يبدأ من (قواعد المعلوماتية الإلكترونية) التي ستوفر السُّرعات الفائقة لعدد كبير من خطوات البحث، منها المراسلات ومراجعة ومقارنة النصوص، واعتماد النص النهائي، وقبل ذلك توفير النصوص وتجميعها، وهي القاعدة الأساسية لهذا العمل.

إن فقدان البحوث الإستراتيجية على المستوى التخطيطي العربي يشكل إحدى القنوات المهمَّة المسدودة بين (التراث) و(الذاكرة).

**٦ - حكاية واحدة.. وذاكرتان**

(الفهرست) نقطةٌ مهمة من إحداثيات تأريخ الكتاب العربي، بل وثيقةٌ عربية مهمَّة تؤرِّخ للكتاب حتى نهايات القرن الرابع الهجري. فيه إحصاءٌ

للكتب المنقولة والمترجَمة من اللغات المختلفة التي غطَّاها الإسلام، فذكر المترجَمين والمؤلِّفين الأصليين أحيانًا وكُتبَهم التي أنجزوها مع ترجمة لحياتهم، وفوق ذلك فهو إحصاء للكتب المنجَزة خلال هذه الفترة في الدين واللغة وعلومها والأدب والفقه والكلام والفلسفة والتاريخ والحساب والطب والكيمياء، كما قام بإجراء المقارنات أحيانًا. ولعله أقدم ببليوغرافية عربية، وهو مصدر أصيل لكتب التراجم والسير.

محمد بنُ إسحاق النديم مؤلِّف «الفهرست» يؤرِّخ في كتابه الاستثنائي لحيثيات ومُلابِسات بدء تكوين المكتبة العالمية الشاملة في بيت الحكمة ببغداد [١]. وذلك بعد أن يروي قصة مَرِحة لها مَغْزاها البعيد! جَمَعَتْ هذه القصة بين الخليفة المأمون والفيلسوف أرسطوطاليس، فتدور بينهما حواريةٌ تعني من الناحية الجوهرية والنهائية دخولَ الحكيم أرسطوطاليس بيت الحكمة الإسلامي ومنحه خاتم الشرعية الجديدة!

ولا يبخل علينا النديم بتفاصيل قصصية جميلة وحوار شديد الذكاء وعالي الهدف، يصف شخصية أرسطو طاليس الذي رآه الخليفة المأمون في المنام: رجل أبيض مشرب حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجْلَح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالسٌ على سرير المأمون، وكأني بين يديه قد مُلِئْتُ منه هَيْبَةً - هذا ما قاله المأمون - ويبدأ الخليفة بالكلام:

- من أنتَ؟
- ▪ أنا أرِسْطاطاليس.

(١) الفهرست للنديم، محمد بن إسحاق النديم، تحقيق د. ناهد عباس عثمان. دار قطري بن الفجاءة، ط١ ١٩٨٥، ص٥٠٤.





- أيُّها الحكيم أسألكَ؟
- ▪ سَلْ.
- ما الحَسَن؟
- ▪ ما حَسُنَ في الشرع.
- ثم ماذا؟
- ▪ ما حَسُنَ عند الجمهور.
- ثم ماذا؟
- ▪ ثم.. لا ثم.
- زدني.
- ▪ مَنْ نَصَحَكَ بالذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد[١].

شكَّلَتْ هذه القصةُ الرمزية مَدْخلًا جدَّ مناسبٍ لبدء تأسيس مكتبة عربية حضارية. وثمة مراسَلات قامت بين المأمون وملك الروم لإحضار الكتب المُدَّخَرة لديهم. وتم تشكيل البَعْثات لأجل هذه المهمة، فكان في بعثات الترجمة أسماءُ كبار الذين قاموا بالترجمات لاحقًا مثل الحجاج بن مطر وابن البَطْريق وسَلْم صاحب بيت الحكمة ويوحنا بن ماسَوْيه ومحمد وأحمد والحسن بنو شاكر (الذين تخَصَّصوا بالهيدروليكيا) وقُسْطا بن لوقا، وكان في هذه البعثات أيضًا حنين بن إسحاق وحُبَيْش بن الحسن وثابت بن قُرَّة. وقد ذكر صاحب «الفهرست» حوالي الخمسين مُتَرْجِمًا مصنِّفًا إياهم إلى مترجمين عن اليونانية وعددهم كبير، وإلى مترجمين عن الفارسية مثل آل

(١) المصدر السابق ص٥٠٧.

نُوبَخْت وابن المقفَّع والبَلاذُري، وكذلك مترجمي الكتب النبطية والهندية مثل ابن دهن الهندي وابن وَحْشية[1].

ذكر كارل بروكلمان في كتابه الشهير «تاريخ الأدب العربي» إضافة إلى المترجِمين[2]، لكن بمنطلقات مختلفة. فبينما تحاورا معًا: الخليفة العباسي الكبير والفيلسوف اليوناني الأشهر في مَخْدَع الخليفة، وبحسب النديم كان ذلك هو المفتاح العربي الإسلامي في التعامل مع الآخر وفي إعطائه الشرعية ما دام هو الحق - نجد بروكلمان ينطلق من قاعدة (الثقافة الهلينستية)، التي يذكر أنها وجدتْ مَوْطِئ قدم لها في سوريا وأرض الرافدين تحت حكم الإسكندر الأكبر وخلفائه، ومع انتشار المسيحية لقيت قَبولًا كبيرًا، فهو يذكر أنه في سورية التابعة للإمبراطورية البيزنطية كانت الأديرة مراجع للثقافة اليونانية، ولعلها المرجع الأول، ويذكر البيمارستان والأكاديمية الطبية التي أُنْشِئَتْ بطاقم طبي يوناني ورعاية ساسانية من قِبَل كسرى أنوشروانَ في سنة ٥٣١م في جُنْدَيْسابورَ في الجنوب الشرقي من العراق، والتي بقيت قائمة حتى العصر العباسي، فتُعدُّ المرجعَ اليونانيَّ الثانيَ، ثم مدينة حرَّان ببنيتها الأكادية القديمة من الدراسات الفلكية والرياضية والتي لاقت رعاية هلينستية أيضًا، تُعدُّ المرجع اليوناني الثالث. وبحسب بروكلمان فإنَّ هذه المدن - المراجع اليونانية الثلاثة - قامت بتقديم العلْم اليوناني مترجَمًا إلى المكتبة العربية الإسلامية الناهضة. وقد قام بروكلمان وَفْقَ طريقته المتَّبَعة في كتابه

---

(١) تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية د. يعقوب السيد بدر ود. رمضان عبد التواب. دار المعارف - جامعة الدول العربية - المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة. ج٤ ص١١ وص٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٩.





بذكر المترجَمين وترجماتهم وكتبهم وأماكن مخطوطاتها في العالم. وهناك تقاطع بين قائمته وبين ما ذكرَ النديم في «الفهرست»، فقد ذكر بروكلمان مثلًا: الحجاج بن يوسف بن مطران الحاسب الوراق - أسطاث النصراني - سَرْجِيس بن إلياس الرومي - يوحنا بن البَطْريق...[1].

إنَّ عملية تشكيل الذاكرة من التراث تبدأ من القراءة الخاصة بنا في واقعنا التاريخي، فكم تصلح هذه القصة (برواية الفهرست وتحميلاته) كي تدخل الذاكرة الجمعية العربية بوصفها مفتاحًا كبيرًا وتأسيسيًّا في فهم تاريخ الحضارة العربية وخصوصياتها. في حين أن (قصة بروكلمان) للواقع التاريخي نفسه ليست إلا القصة الغربية أو الاستشراقية بإطارها الهلينستي، وهي بدون شك جزء من الذاكرة الغربية، ولكنها لم تغدُ يومًا في الذاكرة العربية التي ربما اقترفتها فجوةٌ فلم يكن ثمة قصة عربية تملأ المكان، وكم يتكرر ذلك!

### ٧ - لحظةُ التأسيس في المعرفة التراثية بعلاقتها مع الذاكرة.. دورُ الإعلام

في تطلُّعات منهج دراسة حَداثي للتراث بحيث يتساير مع تشكيل ذاكرة جمعية خالية من الفَجوات، ولا نضطر أن نتعامل معها بالنسيان لعدم جَدْواها أو فقدان أهميتها، أو لعدم تناغمها مع أهدافنا. من خطة هذا التأسيس عدم نقل صراعات الماضي إلى الحاضر من أي نوع كانت. ثم جَرْد التراث والاختيار منه لما يقع في دائرة اهتمامات الحاضر والتطلُّعات المستقبلية والمحافظة على الاستمرارية، استمرارية انتقال الترميز التراثي لكل ما هو جوهري إلى عتبة الحاضر، ومن ثم إلى الذاكرة، بل إلى إعادة

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

ملء الذاكرة الجمعية العربية بالقِيم والمفاهيم الحية النابضة عبر برنامج شامل هدفه استرداد الثراء المعرفي الرافع من التراث المدروس موضوعيًّا، وتحقيق عَلاقة جدلية لعلها مقطوعة منذ زمن طويل جدًّا، حتى غدت هذه الذاكرة تحمل نتفًا وأجزاء وقصصًا لا يمكن أن تمنح بوضعها الراهن قامةً سامقة لمجتمعاتها، فهل حقًّا إن الذاكرة الجمعية العربية ليس فيها إلا الاستنساخات الشعبية المتأخرة لسِيَر وقصص وتاريخات، وهي قليلة جدًّا في مقابل تراث هائل متنوع؟

إن الكشف وإعادة الإنتاج والإخراج لهذه المكوِّنات التراثية بعيون حداثيـة لا تستثني ولا تُحـرِّف من شأنها في حـالِ تمَّ الوصـل بينها وبين الذاكرة الجَمْعية أن تعيد لهذه المجتمعات قامتَها الحقيقية وهُويتَها المُخبَّأة، وذلك لإعادة خَلْق الحركة فيها بأقلِّ ما يمكن من تباطؤ وثغرات، وإعطائها الحصانة الكافية لخوض كل أنواع التجارب الفكرية والحضارية.

لقد تكاثف دورُ الإعلام واتسع إلى درجة غير محدودة التأثير، ولم يعدِ التراثُ سواءً بوجوده السكوني تاريخيًّا أو بحركته المعرفية حداثيًّا، كافيًا بوضعه الراهن في تشكيل (ذاكرة). بل إنه دخل في إنتاج معرفي جديد هو إنتاجه إعلاميًّا، وغدتِ الصورةُ التي يقدمها الإعلام إمكانية شاسعة في تكوين الذاكرة.

فقد خرجت بعضُ النصوص التراثية من وجودها السكوني الورقي إلى وجود متحرك درامي يعيد إنتاج النص ويقدمه ضمن مُخيِّلة نسبية نسبة قليلة جدًّا من هذا التقديم كانت موفقة ومرتفعة، والنسبة العامة التي ضَخَّت إلى (الذاكرة) أوضاعًا «مسطَّحَة» للغاية كانت في الشكل «التسطيحي» المبتذل للنص. فلم تتمكَّنْ مُخيِّلة كاتب السيناريو وثقافته من استيعاب أبعاد





شخصية الخليفة أو عاصمته أو آلياته الإدارية أو أجهزته ومؤسساته. فلم تقدِّم إلى الذاكرة موقفًا تراثيًّا حقيقيًّا، وساهمت حتى الآن في «تسطيح» الذاكرة العربية تجاه تراثها.

إنَّ الاشتغال على الذاكرة إعلاميًّا سيتطلَّب إعدادات مكثَّفة لكفاءات نوعية تصل ما بين النص التراثي والحامل الإعلامي بأشكاله المتكاثرة وإدراك وظيفة الذاكرة والذاكرة العامة ودورها الجوهري في احتمال تغيير حقيقي. وفي دراسة الانتقال من النص التراثي الخامي إلى الحامل الإعلامي فإني أجتهد في وجوب المرور على مرحلة من الإنتاج التراثي الحداثي تسبق المرحلة الإعلامية تكون في غاية الانتباه للقيم التي سيتمُّ نَقْلُها إلى الذاكرة.

وفي تراثنا خصوصيات عريضة هي من أوليات ما يجب نَقْلُه إلى الذاكرة خاصةً تلك التي أعتقد أنها ستتشكَّل بجزئها الأكبر استنادًا إلى الإعـلام والاتصـال الإلكتروني. هـذه الخصـوصيات هي من مهمَّات «التجسير» مع الحضارات الأخرى، وذلك يعني نقل الخصوصية العالمية - التي وسمت تراثنا - خلال خمسة قرون على الأقل - من الحَيِّز النظري إلى حَيِّز التفعيل الإعلامي في إمكانية بناء ذاكرة على أساس استيعاب هذه العالمية، في أي تناول برامجي أو درامي، وكذلك (الانفتاحية) التي قبلت وهضمت تراثات الحضـارات التي احتكَّت بها أو احتوتها. و(الشمولية): فهو تراث معنيٌّ بجميع أبعاد الحياة، وهو تراث حضاري، ولذلك ما زال يطبع جوانبَ أساسية وكثيرة من حياتنا كأفراد وجماعات.

لقد امتلك العربُ منذ القرن الماضي حتى هذه اللحظات - طبقةً مرموقة من التراثيين مفكِّرين ومنظِّرين، لكنْ لم يتمَّ حلُّ الإشكال وتحقيق مصالحة مع العصر ومع المستقبل، وظلَّ الوادي الفاصل بين الذُّرَى التراثية

وهِضاب العصر بدون جِسْر فاعل تجتازه السُّرعات والتكنولوجيا والإعلام، لعله جسرُ العصر إلى كل شيء، وهو فرصتنا التأسيسية في التحقيق الحضاري لوجودنا، ولن تستطيع رؤيةٌ واحدة أن تستلهمَ الحلَّ، فلا بد من التراكم والمواصَلة، ولا بد من الصَّفِّ الرَّصين من التراثيين الغوَّاصين الذين يعرفون السِّباحة في الأعماق حيث اللؤلؤ، ولا بد من الصفوف المتكاثِرة من الشباب الحاملين والمستهلِكين لتقنيات التواصل الإلكتروني، والمعتمدين على شاشات الفضائيات والكومبيوترات في تشكيلهم الثقافي وفي تكوينهم لذاكرة عامة، ولا بد أكثر من أي وقت آخر من هؤلاء المُجسِّرين بحضورهم الإعلامي والتربوي ومسؤولية الدول ومؤسساتها لتهيئة إنسان أكثر قدرة وحصانةً تمكنُ من إيصال الحبات الغنية والعفية من التراث وتهيئتها في الذاكرة كحالة سنبلية متكاثرة. سيكون ذلك في سياق (أنْسنة التراث) ولماذا أنْسنتُه؟ أعتقد كي ما تكونَ المساربُ أكثر وضوحًا بينه وبين الذاكرة.

* * *



# حيويـة التراث :
## آفاق الوجود وإشكاليات الرؤية
### (مقاربة للتراث الفني)

د. إدهام محمد حنش[*]

## ١- مقدمة

### ١-١- حيوية التراث ومستقبله

يفيد مفهوم التراث، في جانب كبير منه، معنى المعرفة (Knowledge) الحيوي المتعلِّق بالهوية والثقافة، مثلما يتعلق بالحداثة والحضارة، على حدٍّ سواء. ويبدو هذا المفهوم، في جانبه الدلالي الآخر، أكثر تعلقًا موضوعيًّا بالمخطوطات (Manuscripts) بوصفها وعاء هذه المعرفة وصورتها المركبة من (الفكر) و(العمل).

وقد يقود هذا المفهوم العام إلى البحث في حيوية التراث وطبيعته المستقبلية القائمتين على ما يمكن أن نسميه (الوجود المعرفي) للتراث، الذي يأخذ أيضًا من (الوجود الطبيعي) خصيصته الأولى في التكوُّن والوجود على صورة (الفطرة) الأولى التي هو عليها في الخلق والكون، بوصفه موجودًا لا يمكن إنكار وجوده بالعدم، ومما يمكن أن نسميه (الوجود التصوُّري) الذي تصنعه الرُّؤى التفكُّرية للإنسان، خصائصه المشتركة بين هذه الرُّؤى في الإبداع والتكوين وخلق أشكال الوجود المتعددة: المادي

(*) كلية العمارة والفنون الإسلامية - جامعة العلوم الإسلامية العالمية (الأردن).

وهِضاب العصر بدون جِسْر فاعل تجتازه السُّرعات والتكنولوجيا والإعلام، لعله جسرُ العصر إلى كل شيء، وهو فرصتنا التأسيسية في التحقيق الحضاري لوجودنا، ولن تستطيع رؤيةٌ واحدة أن تستلهمَ الحلَّ، فلا بد من التراكم والمواصَلة، ولا بد من الصَّفِّ الرَّصين من التراثيين الغوَّاصين الذين يعرفون السِّباحة في الأعماق حيث اللؤلؤ، ولا بد من الصفوف المتكاثِرة من الشباب الحاملين والمستهلِكين لتقنيات التواصل الإلكتروني، والمعتمدين على شاشات الفضائيات والكومبيوترات في تشكيلهم الثقافي وفي تكوينهم لذاكرة عامة، ولا بد أكثر من أي وقت آخر من هؤلاء المُجسِّرين بحضورهم الإعلامي والتربوي ومسؤولية الدول ومؤسساتها لتهيئة إنسان أكثر قدرة وحصانةً تمكنُ من إيصال الحبات الغنية والعفية من التراث وتهيئتها في الذاكرة كحالة سنبلية متكاثرة. سيكون ذلك في سياق (أنْسنة التراث) ولماذا أنْسنتُه؟ أعتقد كي ما تكونَ المساربُ أكثر وضوحًا بينه وبين الذاكرة.

* * *



# حيوية التراث:
## آفاق الوجود وإشكاليات الرؤية
### (مقاربة للتراث الفني)

د. إدهام محمد حنش[*]

## ١- مقدمة

### ١-١- حيوية التراث ومستقبله

يفيد مفهوم التراث، في جانب كبير منه، معنى المعرفة (Knowledge) الحيوي المتعلِّق بالهوية والثقافة، مثلما يتعلق بالحداثة والحضارة، على حدٍّ سواء. ويبدو هذا المفهوم، في جانبه الدلالي الآخر، أكثر تعلقًا موضوعيًّا بالمخطوطات (Manuscripts) بوصفها وعاء هذه المعرفة وصورتها المركبة من (الفكر) و(العمل).

وقد يقود هذا المفهوم العام إلى البحث في حيوية التراث وطبيعته المستقبلية القائمتين على ما يمكن أن نسميه (الوجود المعرفي) للتراث، الذي يأخذ أيضًا من (الوجود الطبيعي) خصيصته الأولى في التكوُّن والوجود على صورة (الفطرة) الأولى التي هو عليها في الخلق والكون، بوصفه موجودًا لا يمكن إنكار وجوده بالعدم، ومما يمكن أن نسميه (الوجود التصوُّري) الذي تصنعه الرُّؤى التفكُّرية للإنسان، خصائصه المشتركة بين هذه الرُّؤى في الإبداع والتكوين وخلق أشكال الوجود المتعددة: المادي

(*) كلية العمارة والفنون الإسلامية - جامعة العلوم الإسلامية العالمية (الأردن).

والفكري وغير ذلك من الوظائف الموجَّهة لقيام المُثاقفة وصنع الحضارة المشتركة بين بني البشر.

وربما كان هذا (الوجود المعرفي) أكثر أشكال الوجود وصوره تعلقًا بمفهوم (التراث)، الذي أصبح في الثقافة العربية المعاصرة إشكاليًّا بين الحضور والغياب، أو الهوية والتبعية، أو الأصالة والمعاصرة، أو غير ذلك من العناوين الشبيهة بالموت والحياة تقريبًا، بما يجعل (سؤال الوجود)، هذا أعقد من (سؤال المفهوم) أو شديد التعلُّق به عبر دائرةٍ من العلاقة العضوية الحميمة بين المعرفة والمخطوطات؛ في التواصل الحيوي بين (الذاكرة الثقافية) بوصفها كنز الأصالة وسر الهوية، وبين (العقل الحضاري) بوصفه القوة المعرفية الحية في الإبداع والتأثير، التي تجعل من التراث الثقافي حاضرًا فاعلًا في المعاصَرة والوجود بين تلك المستويات الثلاثة لحيوية التراث ومستقبله، وهي: الطبيعة، والتصور، والمعرفة، إذ إن أي تقويم أو قياس معرفي محايد في فهمه لحقيقة التراث، وفي حكمه على قيمته المعرفية، يدرك أن التراث هو الأصل المعرفي المتوارَث في تقاليد (Traditions) فكرية وثقافية وحضارية حادثة بلا زمن ماضٍ أو حاضرٍ أو مستقبل في حياة الجماعات والشعوب.

ومن هذا المفهوم النظري للتراث يصبح سؤاله المعاصر دائمًا هو سؤال (المعرفة)، الذي يؤكِّد الحكم العملي على قيمته المعرفية البادية في تقاليده المتنوِّعة الآثار والمظاهر والأشكال والنِّتاجات والصناعات وغير ذلك من حوامل هذا التراث المعرفية التي تتصدرها، في المكانة والدور والأثر: (المخطوطات) بوصفها وعاء المعرفة التراثية وصورتها المركبة من الفكر والعمل؛ إذ كان لأهمية المخطوطات - بوصفها أحد أبرز منابع المفهوم





والوجود والحيوية المعرفية للتراث الفكري العربي - دور أساس وفاعل في ظهور هذا التراث موضوعًا بل مجالًا متميزًا في البحث العلمي الحديث من خلال فهرسة المخطوطات العربية وتحقيق نصوصها، لتصبح معادلة (القيمة) التراثية في ما بين المعرفة والمخطوطات قائمة على أساس أن التراث، في جانبٍ كبير منه، إنما هو معرفة في مخطوطات. وبذلك يكون (تحقيق المخطوطات) في حقيقته النهائية: تحقيقًا لتلك المعرفة التراثية المكتنَزة فيها.

تأثرت حركة (تحقيق المخطوطات)[1] في الثقافة العربية المعاصرة بعوامل عدة، كان من أبرزها: تأثر هذه الحركة المباشر بطبيعة التخصُّص والاهتمام المعرفيَّيْن لعلماء هذا التحقيق الذين مالوا في العمل على مخطوطات مجال معين أكثر من مخطوطات مجال آخر من مجالات المعرفة العربية الإسلامية، إذ حظيت مخطوطات (التراث العربي) الأدبية في اللغة العربية والدين الإسلامي والوجدان الثقافي المتعلق بهما - بالاهتمام الأول والعناية المبكرة، سواء في مجال التكشيف والتصنيف والفهرسة والتوثيق، أو في (التحقيق) بوصفه المجال المعرفي الجديد في هذه الثقافة، الذي يُعنى بالكشف عن محتوى هذا التراث ونشره مطبوعًا في الأوساط المعرفية الحديثة والمعاصرة.

بدأ هذا العلم العربي الإسلامي بامتياز، على نحو كبير، بتحقيق بعض مخطوطات (اللغة العربية) و(الأدب العربي)، إضافة إلى كتب (الدين الإسلامي) من تفاسيرَ وغيرها. وتطور هذا النوع من أنواع البحث العلمي

(١) يعد العلَّامة أحمد زكي باشا (ت ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م) أول من استخدم مصطلح (تحقيق) على أغلفة الكتب العربية المطبوعة.

الجديد في هذه المجالات المعرفية بالذات تطورًا كبيرًا من الناحيتين النظرية والتطبيقية، حتى صارت نظريات (التحقيق) ومناهجه تتعلق - من حيث المناسَبة والمثال - بها أكثر من غيرها من مجالات المعرفة العربية الإسلامية، إضافة إلى الكم الإنتاجي الكبير من أعمال (التحقيق) لمخطوطات اللغة والأدب والتفسير والفقه والتاريخ وغيرها، مما يمكن أن يدخل من حيث التصنيف المعرفي في حقل (الآداب)؛ عند مقارنة تلك الأعمال المحققة المنشورة بأعمال التحقيق لمخطوطات مجالات معرفية أخرى كـ(العلوم) الصِّرْفة والتطبيقية، مثل (الرياضيات) و(الفلك) و(الطب) - على سبيل المثال لا الحصر - حيث كان هناك اهتمام فكري متأخِّر بالقيمة المعرفية لمخطوطات (العلوم) العربية، ظهر في عدد من الندوات والمؤتمرات والمشروعات العلمية المكرَّسة لدراسة هذه المخطوطات وسبل تحقيقها. وجرى اشتغال منهجي كبير نسبيًّا بتحقيق بعض أمَّهات مخطوطات هذه العلوم العربية.

ولكن ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق المعرفي هو أن العناية بمخطوطات الفنون (Arts) العربية كانت - وما تزال - دون ذلك الاهتمام الفكري والاشتغال المنهجي اللذين حظيت بهما مخطوطات (الآداب) و(العلوم) العربية من الفهرسة والتحقيق على حد سواء، حتى بدا موضوع (الفن) كأنه مسكوت عنه في التراث الفكري العربي، فولَّد ذلك انطباعًا لدى بعض الباحثين المُحدَثين في هذا المجال بأن (الفن العربي الإسلامي) قد جاءنا من التاريخ الحضاري العربي الإسلامي أثرًا عيانيًّا دون فلسفته أو نظريته الفنية، فصار موضوعه العلمي بذلك كأنه وليد استشراقي، أكثر من كونه حقلًا معرفيًّا أصيلًا موجودًا في الطبيعة، والتصور، والمعرفة العربية الإسلامية.





### ١-٢- سؤال (النضج) و(الاحتراق)

ربما أدى هذا الاختلال أو عدم التوازن المعرفي في تحقيق المخطوطات إلى بروز السؤال الخطير لدى أهل هذا العلم عن مستقبل التراث - بوصفه معرفة في مخطوطات - في ما بين (النضج) و(الاحتراق) الوظيفيَّيْن في المعرفة، حيث يعني النضج: الصلاحية العلمية المتواصلة للتراث في الحضارة، فيبدو دور القوم اليوم أكثر تقدمًا ومساهمة وأثرًا في الحضارة المعاصرة، مما كانوا عليه في الأدوار السابقة من تاريخهم الحضاري. بينما يعني الاحتراق: استنفاد صلاحيته تلك في الحضارة المعاصرة، فلم يَعُدِ التراث بوصفه ثقافة قوم التاريخية حاضرًا فيهم اليوم، فأصبحوا اليوم على غير ما كانوا عليه بالأمس من الهوية الحضارية.

وعند مفترَق الطرق في ما بين هاتين الإشكاليتين اللتين تقف وراء القول بهما أسبابٌ واتجاهاتٌ فكرية متباينة، قد تبرز - إلى حد ما - مقبولية الحل الوسط لهاتين الإشكاليتين، متمثلًا في ذلك التفسير العقلاني (Intellectual) لما يمكن أن نصفه بالمنزلة بين منزلتي النضج والاحتراق. ومستفاد هذا التفسير: «أن بعض التراث ما زال صالحًا، وبعضه الآخر استنفد أغراضه» الوظيفية لا المعرفية في ما بين التراث والمعاصرة.

ولكنَّ الحلَّ الأفضل يكمن في معالجة هذا الاختلال أو عدم التوازن المعرفي في تحقيق المخطوطات. ولعل أُولَى خطوات هذا الحل وأهمها هي: تصنيف التراث الفكري العربي في ضوء نظرية المعرفة (Epistemology) المعاصرة التي تصنِّف المعرفة الإنسانية من حيث بِنْيتها إلى: أدب وعلم وفن، ومن حيث طبيعتها إلى: نظرية أو فكرية، وعملية أو تِقْنية. ويمكن أن يقوم مثل هذا التصنيف - ببساطة - على المجالات المعرفية الآتية:

١ - (التراث الأدبي)[1]: بوصف (الأدب) معرفة نظرية ذهنية مفتوحة الآفاق، متعالية الفكرة واللغة والأداء.

٢ - (التراث العلمي)[2]: بوصف (العلم) معرفة عملية محدودة بالتجربة والقياس والواقع.

٣- (التراث الفني): بوصف الفن معرفة نظرية عملية متعلقة بعلم الجمال (Aesthetics)، مضمونًا وشكلًا، تمثيلًا له أو تعبيرًا عنه، أي إن الفن بتحديد أدق هو (معرفة الصورة) وصناعتها الإبداعية التي يعتمد الوعي الفني فيها على الحِسِّ والحَدْس معًا[3].

### ١-٣- (التراث الفني).. موضوع البحث وهدفه

لعل أهم خطوات هذا الحل المعرفي المستمَدّ من حيوية التراث وطبيعته المستقبلية هي: العمل على تحقيق المخطوطات العربية بشكل متوازن، يساهم في تكامل الصورة المعرفية للتراث الفكري العربي. ولا شك أن هذا العمل العلمي واسع وكبير، يتطلب إنجازه تضافر الجهود الفردية والجماعية، والتخطيط في كل اتجاهات التصنيف المعرفي للتراث الفكري العربي وحَلَقاته وأركانه.

وفي هذا السياق تحاول هذه المقارَبة البحثية المتواضعة مقاربة (التراث الفني)، والدعوة إلى (تحقيق مخطوطات العمارة والفنون والصنائع الإسلامية)، بوصفها المحتوى المعرفي لهذا التراث.

---

(١) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، الدكتور جابر عصفور، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٢) ينظر: لماذا التراث العلمي، إبراهيم شبوح، في: تحقيق مخطوطات العلوم في التراث الإسلامي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، المملكة المتحدة، ١٩٩٧، ص ١١.

(٣) ينظر: العقل في التراث الجمالي عند العرب، الدكتور علي شلق، دار المدى، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٣٥ - ٢٨.





## ٢- معنى (التراث الفني) وأهميته

### ٢-١- في مفهوم (الفن) وحدوده المعرفية

يمكن القول إن لفظة (الفن) كانت - وما تزال - من أكثر الألفاظ العربية إشكاليةً في المعنى وفي الفهم وفي التداول، بسبب ذلك البَوْن المعرفي الشاسع في ما بين:

( أ ) معانيها اللغوية العربية: المعجمية والدلالية أحيانًا، القديمة في أصل بنائها اللغوي الصِّرْف وفي أصالتها المعنوية العامة في الدلالة على ما لا يخرج في معناه وفي دلالته عن (الضرب والنوع والجنس).

(ب) معانيها الدلالية الحديثة في الثقافة العربية، خارج ذلك المعنى المعجمي التأريخي المتمثّل في أن الفن هو النوع ليس أكثر، فقد قامت هذه المعاني الدلالية الحديثة على أساسٍ معرفي لا لغوي مجرد، يتصل تحديدًا بعلم الجمال.

ومن هنا كان هذا التشظّي المعنوي والدلالي في (مفهوم الفن) حادثًا بين علوم اللغة والمصطلح والجمال، على الرغم من أن معنى (المعنى اللغوي المعجمي) للفظة (الفن) العربية، الذي يتمثَّل في أن التفنن هو التنوع، يلتقي مع التعريف المفهومي لمصطلح (الفن) الحديث، في دائرة المُثاقَفة اللغوية المعرفية التي قامت مؤخرًا على الترجمة في ما بين اللغة العربية واللغات الأجنبية: الأوروبية بخاصة، حيث اكتسبت مفردة (فن العربية، في هذه الدائرة، تلك المعاني الدلالية المتعلقة تحديدًا بعلم الجمال لمفردة (Art) الأجنبية.

وما من بُدٍّ - في هذا السياق - من الإشارة إلى المحاولات الجادة والحريصة لبعض اللغويين والمعرفيين العرب المُحْدَثين، ومنهم على وجه

الخصوص: المشتغلون بفلسفة الفن ونقده، لتأصيل هذه المعاني الدلالية الحديثة أو المكتسَبة من اللغات الأجنبية لمصطلح (الفن)، باستدعاء المعاني اللغوية والدلالية للفظة أو مصطلح (الصنعة أو الصناعة) الذي كان معروفًا في المعرفة العربية والإسلامية، لتكون هذه المعاني الأخيرة هي البديل اللغوي والمعرفي العربي التراثي الأصيل في مفهوم (الفن) الجمالي الحديث.

أما حدود هذا المفهوم المعرفية المتعلِّقة بالتراث العربي الإسلامي، فقد نشأت حديثًا في حِضْن الدراسات الاستشراقية التي كان لها فضل الاكتشاف الحديث والمعاصر لأعمال العمارة والفنون والصنائع الإسلامية ونتاجاتها المادية المختلفة، المتمثلة عمومًا في الأبنية والمخطوطات والمصنوعات وغيرها من الآثار التراثية، والعمل الحثيث على اقتناء كنوزها المادية والعلمية، ومن ثم فضل السبق في توجيه البحث العلمي نحو دراسة موضوعاتها المتنوعة، العملية والنظرية، بوصفها جزءًا مهمًا وأساسيًا من (التراث العربي) بشكل خاص، و(تراث الإسلام)[1] بشكل عام، وصولًا إلى تأسيس مجال معرفي جديد ومميز في الدراسات التاريخية والحضارية للفن الإنساني، يشتغل علميًّا على العمارة والفنون والصنائع الإسلامية، ويطلق عليه إجمالًا مصطلح (الفن العربي الإسلامي)[2].

ويمكن أن نتبيّن الحدود المعرفية لهذا المصطلح في دائرة واسعة ومتكاملة من المجالات والموضوعات الجمالية والهندسية والفنية والعمرانية

(١) ينظر: تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة، كريستي أرنولد بريجز، ترجمة: الدكتور زكي محمد حسن، دار الكتاب العربي، سوريا ١٩٨٤.

(٢) ينظر: الفن العربي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٤.





والتواصلية التي تدور حول[1]:

- الفنون العربية الإسلامية، كالخط والزخرفة والتصوير والتذهيب، وغيرها.
- فن العمارة الإسلامية وتصميمها الداخلي المتعلِّق بأماكن السكن والمعيشة والعبادة والعمل، وغيرها.
- الصنائع الفنية الإسلامية المتعلقة بالخشب والحجر والمعدن والنسيج والزجاج، وغير ذلك من المواد والخامات.

### ٢-٢- في أهمية (الفن) ونظريته العربية الإسلامية

تنبع أهمية الفن وضرورته في المعرفة العربية الإسلامية من فطرة الحسن التي خلق الله سبحانه الكون عليها، وخلق الله تعالى الإنسان ﴿ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴾ [التين: ٤]، جاعلًا «شكله أحسن الأشكال، وصورته أجمل الصور»[2]، وكلَّفه سبحانه وتعالى بأن يكون خليفته في الأرض لعمارتها بقِيَم الحق والخير والجمال، اقتفاءً لأثر الحكمة الإلهية في الطبيعة، وإحسانًا لمعرفة الباري البديع في تقليد مبادئ الصُّنْع الأول وقوانينه الكونية التي تجعل من الصناعة محاكاةً إنسانية لقوى الطبيعة وقوانينها الفطرية، ومن الفن ظاهرة معرفية اجتماعية تقوم على الفعل والإبداع.

ويكشف التفسير المقاصدي الإسلامي لفطرة الحسن والجمال في الوجود وفي الوعي الإنساني، عن وجوب تقديم الفن من مربَّع (التحسينات) في

(١) تواصلية الفن الإسلامي، الدكتور إدهام محمد حنش، في: ثقافة التواصل في الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ٢٠١١.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ٣ / ١٤١، دار بيروت - دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.

تصنيف أولويّات الأشياء والمصالح في الحياة إلى مربَّع (الضروريات)، حيث لا يكون الفن بعامة - والفن الإسلامي بخاصة - (حاجة كمالية) لا قيمة لحضورها أو غيابها في التواصل الاجتماعي الإنساني، بقدر ما يمثل هذا الفن حاجة (الحسن والجمال) الضرورية بالفطرة في الوجود وفي المعرفة، وتقوم عليها ضرورة الفن المعرفية بوصفه رمزًا كليًّا جامعًا لـ ﴿ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وتعبيرًا عنها في الآفاق وفي الأنفس: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣].

إن الفن العربي الإسلامي هو فن حياتي يقوم على كلٍّ من «الصنعة والتفنين»[1] في الممارسة الإبداعية التقليدية المتوارَثة والمندمجة في النسيج المعرفي والاجتماعي، على مبدأ (التوحيد) في ما بين الجمال والاستعمال في صعيد واحد جامع لقِيَم السُّمُوِّ والذوق والسرور في روح الفن الجمالية، ولوقائع العيش والنفع والفائدة والكسب الوظيفي المباشر في العمل الفني، لتلبية حاجة الإنسان والمجتمع المعرفية (الضرورية) المتمثلة في (الإحسان)، بوصفه قمة هرم الحكمة الإنسانية الجامع لعلم كل حق وعمل كل خير ومحبة كل جمال، وبوصفه سر الإتقان ومَبْدَأه الذي تقوم عليه هذه الممارسة الإبداعية، في حدها الأدنى الذي لا بد من أن تكون فيه جزءًا من البِنْية المعيشية والحضارية للمجتمع العربي الإسلامي.

ومن هنا يمكن القول بأن هذا الفن هو حاجة وضرورة أكثر منه مجرد عمل تحسيني أو كمالي. وقد عبر تاريخ هذا الفن الطويل عن ذلك من خلال مظاهر وممارسات وتقاليد كثيرة، لعل من أبرزها: أهمية الفن العلمية وضرورته العملية في قيام كل أدب أو علم أو صناعة، حيث يرتقي الفن في

(١) الفهرست، ابن النديم، ص ٢١٨، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ١٩٧١.





التراث الفكري العربي فوق كل هذه المعارف بدخوله العضوي فيها، الذي يفسر لنا - ولو تفسيرًا أوليًّا متواضعًا - الصفة المطلَقة لمعنى الفن ودلالته في التراث الفكري العربي، حيث يطلق لفظ «الفن» على كل أركان المعرفة الإنسانية وأشكالها من العلوم والآداب والصنائع بلا استثناء. إضافة إلى اعتباره (سر الصنعة) المتوارَث في تنظيم مهني خاص يستند إلى القانون المعرفي والاجتماعي الذي أقرته المعرفة العربية الإسلامية في هذا المجال بالتعارف على أن الصناعة نَسَب معرفي وحسَب اجتماعي أيضًا[1].

ولعل (سر الصنعة) هذا هو ما يمكن أن نسمِّيَه بلغة النقد المعاصرة: النظرية المعرفية للفن العربي الإسلامي، أو هو يتعلق بها تعلقًا عضويًّا حميمًا على أقل تقدير، حيث تقوم هذه النظرية، بشكل عام، على المقومات المعرفية الآتية:

١- الهندسة الفاضلة: بوصف العلم الذي يُعنَى بقِيَم التناسُب والتفاضُل المعرفية والجمالية، لتقويم الشكل والحركة والبِنْية في العمارة والفنون البصرية، كالخط والزخرفة والتذهيب وغيرها.

٢- الصناعة الشريفة: بوصفها العمل بالهندسة الفاضلة والاقتران بها في العمارة والفنون الإسلامية، كما هو الحال - مثلًا لا حصرًا - في فن الخط الذي يوصف بأنه: «هندسة صعبة، وصناعة شاقة»، ويُعرف الخطاط في ضوء ذلك بأنه «الصانع الحاذق المهندس»[2].

٣- الحسن أو الجمال: بوصفه مَقْصَدًا إسلاميًّا في التمثُّل الإنساني لقوانين الحسن الفطري وتجلياته الجمالية.

(١) رسائل الجاحظ، ١ / ٩ - ١٠، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.
(٢) رسالة في علم الكتابة، التوحيدي، ص ٣١، تحقيق: الدكتور إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٥١.

٤- الرمزية الموضوعية أو الحَقَّانية: بوصفها فلسفة هذا الفن الوظيفية في التعبير عن حقائق الإبداع الإلهي للكون.

إن الفن العربي الإسلامي هو تمثيل حي للإسلام وحضارته العربية والإنسانية المرتبطة بضرورات الحياة المادية وحاجاتها الروحية، الإنسانية والاجتماعية لكلٍّ من الفنان الصانع المبدع لهذا الفن ومستعمله المنتفع به والمستهلك له، على حد سواء، أي إنه الفن الحياتي الجامع بين كل من الفنون الجميلة الراقية وبين الأعمال الحرفية والصنائعية التقليدية، فهو الفن الذي تضيع فيه المسافة بين الجمال والاستعمال.

## ٣- (التراث الفني).. آفاق الوجود وإشكالية الرؤية

### ٣-١- آفاق وجود (التراث الفني)

مال علماء تصنيف المعرفة العربية الإسلامية وفقهاء فهرسة المخطوطات العربية إلى وضع كل ما يتعلق بالتراث الفني من الموضوعات والمؤلَّفات والمخطوطات في باب (الصناعات)، على أساس أن كلًّا من الصناعة والفن يجتمعان في صعيد مفهومي واحد من الترادف والتطابق، المتمثل في إمكان تعريف كل منهما بأنه «العلم المتعلق بكيفية العمل»[1] وطريقته الفاضلة في العمارة والكتابة والتصوير والزخرفة والتزويق، وغير ذلك مما لا يدخل في نطاق «العلم العاري من العمل»[2].

ولكن باب الصناعات هذا يبدو قاصرًا عن استيعاب التراث الفني في التصنيف المعرفي لموضوعاته الكثيرة والمتشعِّبة إلى أغلب - إذا لم نقل كل -

(١) التعريفات ، علي بن محمد الشريف الجرجاني، ص ١٤٠، مكتبة لبنان، ١٩٧٨.

(٢) رسالة في العلوم، التوحيدي، نقلًا عن: الفن الإسلامي في المصادر العربية، شربل داغر، ص٤٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ١٩٩٩.





مجالات المعرفة العربية الإسلامية الأخرى، وفي فهرسة المخطوطات المتعلقة بالعمارة والفنون والصنائع الإسلامية، ذلك لأن كلًّا من الموضوعات والمخطوطات الفنية - إن جاز الوصف - يمكن أن يكون واقعًا في أبواب أخرى من التصنيف والفهرسة، إذ إن استقصاء (الموضوع الفني) - مثلًا - في التراث الفكري العربي يكشف عن وجوده في آفاق ومظاهر متنوعة في المخطوطات العربية، فقد يكون في ما بين (المتون) و(الهوامش)، أو يكون في ما بين (النصوص) و(الصور)، أو يكون في ما بين (الأشكال الهندسية المجردة) و (الخرائط) الجغرافية أو الفلكية أو الطبية، أو غير ذلك من المخططات التِّقْنية الحية في المخطوطات والكتب التراثية.

بعبارة أخرى: إن آفاق الوجود المعرفي للموضوع الفني ومظاهره في التراث الفكري العربي تكون إما:

( أ ) واضحة وضوحًا مباشرًا ومحددًا - نصًّا أو صورةً، في متون مخطوطات بعينها، كما هو الحال في مخطوطات (الخط العربي)[1] أو مخطوطات (التجليد والتسفير)[2]، على سبيل المثال لا الحصر، من فنون

(١) ينظر: موسوعة تراث الخط العربي، تحقيق: هلال ناجي، الدار الدولية للاستشارات الثقافية، مصر، ٢٠٠١.

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: «تحف الخواص في طرف الخواص»، للقللوسي (ت ٧٠٧هـ/ ١٣٠٨م): تحقيق: الدكتور حسام أحمد مختار العبادي، مصر: منشورات مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧. وكذلك كتاب: «صناعة تسفير الكتب وحل الذهب»، من تأليف الفقيه أبي العباس السفياني، من أهل القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، فرغ منه في ذي الحجة من عام ١٠٢٩هـ/ ١٦١٩ م. وقد نشره (ريكارد P. Ricard) الذي كان مديرًا لمتحف الآثار ومفتشًا للفنون بفاس / المغرب، سنة ١٩١٩ م. وكذلك كتاب: «التيسير في صناعة التسفير»، للإشبيلي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م)، تحقيق: عبد الله كنون، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلدان ٧ و ٨، ١٩٥٩ - ١٩٦٠.

الكتاب الإسلامية، أو في فصول ومباحث ومقالات من الكتب التراثية الموسوعية وغير الموسوعية، كما هو الحال في فصل الخط من بعض (أدب الكتاب)، كما هو الحال في «صبح الأعشى في صناعة الإنشا»، للقلقشندي، (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، على سبيل المثال لا الحصر.

وتُعدُّ (المخطوطات المصوَّرة) من أهم المظاهر المباشرة لوجود العمارة والفنون والصنائع الإسلامية في التراث الفكري العربي، على مستوى النظرية والتطبيق، سواء كانت هذه المخطوطات المصورة[1]:

١- (أدبية) كما هو الحال - على سبيل المثال لا الحصر - في بعض نسخ كتاب «الأغاني»، لأبي الفرج الأصفاني، (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، و«مقامات الحريري»، (ت ٥١٦هـ/ ١١٢٢م) التي خطها وصوَّرها يحيى بن محمود الواسطي عام (٦٣٤هـ/ ١٢٣٧م)، وغيرهما.

٢- (علمية) كما هو الحال - على سبيل المثال لا الحصر - في المخطوطات الطبية ككتاب «الترياق» لسمي جالينوس، المصوَّر عام (٥٩٥هـ/ ١١٩٩م) في الموصل، والهندسية ككتاب «الجامع بين العلم والعمل في الحِيَل»، للجزَري (ت ٦٠٢هـ/ ١٢٠٦م)، والفلَكية ككتاب «صوَر الكواكب»، لعبد الرحمن الصُّوفي (ت ٣٧٥هـ/ ٩٨٦م)، وغيرها.

٣- (عامة) كما هو الحال في كتب «طبائع الحيوان» و«الكون والمخلوقات» التراثية، التي منها - على سبيل المثال لا الحصر - مخطوطات «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»، للقزويني (ت ٦٨٢هـ/ ١٢٨٢م).

(ب) أو: غير واضحة وغير مباشرة وغير محدَّدة بنصٍّ أو صورة من

(١) ينظر: موسوعة التصوير الإسلامي، الدكتور ثروت عكاشة، مكتبة لبنان، بيروت، ٢٠٠١.





متون مخطوطات أخرى، بل يمكن استبطانها في الهوامش، وفي ما بين السطور، وفي ما وراء النصوص والصور والأشكال وغير ذلك من آفاق الوجود المعرفي ومظاهره غير المباشرة للآراء والأفكار والنظريات والأساليب والتِّقْنيات، وغير ذلك من الموضوعات الفنية في التراث الفكري العربي، حيث يمكن أن نتلمَّسها في بعض الكتب التراثية الأدبية والعلمية المتعلقة - على سبيل المثال لا الحصر - باللغة والأدب والتاريخ والفقه ورسم المصحف، وغير ذلك من مجالات المعرفة العربية الإسلامية.

ويمكن أن نعرض في هذا السياق مثالًا واحدًا - على الأقل - على هذا الوجود المعرفي غير المباشر للموضوع الفني في المخطوطات والكتب التراثية، ويمكن أن نطلق على هذا المثال المهم في المعرفة الجمالية والفنية والنقدية: (نظرية التصوير الإسلامية). ويمكن أن نقول بشأنه - بكل ثقة - إنه من الصعب أن نرى هذا الموضوع الفني نصًّا واحدًا كاملًا في مخطوط بعينه من المخطوطات العربية، ولكن يمكن تحقيق نصوصه الخاصة في العديد من المخطوطات والكتب التراثية المختلفة؛ بدءًا من كتب اللغة والمعاجم والمصطلحات والتعريفات، مرورًا بكتب التفسير والحديث والفقه والتصوف والأدب والبلاغة والنقد، وانتهاءً بكتب المناظر والبصريات وطب العيون، وربما غيرها التي تقدم نصوصًا عديدة لمختلف العناصر الموضوعية لنظرية التصوير الإسلامية، كنشوء الصورة من الحركة أصلًا، وكيفية تكوُّن الصورة من تَعاقُب الحركات، وأنواع الصور التي يقدمها أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٤هـ/ ١٢٠٣م) في بعض كتبه الأدبية، وكيفية معرفة الصور وإدراكها بالروح الباصرة التي يعرضها الحسن بن الهيثم في بعض كتبه الفيزياوية ككتاب «المناظر»، وتفسير تقنيات التصوير وتكوُّن

الأشكال الهندسية للصور الفنية الزخرَفية مثلًا، في ضوء النظرية الذرية الأشعرية التي تقدمها بعض كتب الفلسفة الإسلامية، وغير ذلك من موضوعات هذه النظرية التي لا نراها إطلاقًا نصًّا واحدًا كاملًا في المخطوطات والكتب التراثية العربية.

وهناك الكثير من الأفكار والآراء والموضوعات التي تحتويها المخطوطات والكتب التراثية وتتعلق بشكل مباشر بالنظرية الفنية العربية الإسلامية، إضافة إلى المظاهر غير المباشرة لمثل هذه الآراء والأفكار والموضوعات المتعلقة بالنظرية الجمالية العامة للإسلام، التي تشكل أرضية معرفية للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية.

### ٣-٢- (التراث الفني).. إشكالية الرؤية

مهما كان من آفاق الوجود المعرفي ومظاهره المباشرة وغير المباشرة للتراث الفني، تظل المخطوطات - بوصفها وعاءً وفكرًا - المجال المعرفي الأول لتحقيق هذا التراث الفني الذي أصبحت أصوله ومصادره إما: معلومة ولكنها ما تزال مفقودة ككتاب المقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م): «ضوء النبراس وأنس الجُلَّاس في أخبار المزوِّقين من الناس»، أو مخطوطة تحتاج إلى تحقيق ونشر، أو مطبوعة ومنشورة، مما قد يدفع خصوصية هذا التراث في وجوده وفي موضوعه إلى أن تقدِّم عددًا من التساؤلات الإشكالية المتعلقة بشكل عام بالرؤية لمفهوم مخطوطات العمارة والفنون والصنائع الإسلامية.

ونرجو أن تقوم هذه الرؤية الجديدة على اعتبار كل المخطوطات العربية - على اختلاف تصنيفها المعرفي بين العلوم والآداب والفنون والصناعات - أوعية معرفية مباشرة للتراث الفني، وذلك لأن هذه





المخطوطات هي الفضاء المعرفي الطبيعي لفنون الكتاب وصناعته العربية الإسلامية القائمة على كل من الخط والتذهيب والتجليد وغيرها، على الأقل، وهذا يجعل الفن العربي الإسلامي مستوى أو عنصرًا أساسيًّا من المستويات أو العناصر المعرفية - الذاتية والموضوعية - للكتاب المخطوط، شأنه في ذلك شأن العِلْم الإسلامي أو الأدب العربي اللذين تحملهما النصوص التراثية العلمية أو الأدبية، أو غيرهما من المخطوطات.

إن اعتبار المخطوطات العربية كلها مخطوطات للتراث الفني، قد يفتح الطريق أمام هذه المقارَبة البحثية المتواضعة لتدعو إلى:

١- مراجعة تصنيف مخطوطات الفن العربي الإسلامي تحت باب (الصناعات) العام، لتصنيفها من جديد في أبواب خاصة بها متعلقة بموضوعها الفني العام أو الخاص.

٢- مراجعة منهج تحقيق هذه المخطوطات القائم على العناية بالنص، لتحقيقها من جديد تحقيقًا أوسع وأعمق، يعمل على النص ولكنه يذهب إلى ما وراءه من المعاني والصور وغير ذلك من حيثيات (الموضوع الفني) فيها، موازِنًا في ما بين (تحقيق النص) و(نقد الصورة) لاستكمال هذا الموضوع من كل جوانبه المعرفية.

## ٤- فهرسة (التراث الفني) وتصنيفه

### ٤-١- (الفهرسة) الخَجُولة

على الرغم من الوجود المعرفي الواضح لهذا الفن بكل أجناسه، في التراث الفكري العربي، يمكن القول بشيء من الجرأة العلمية: إن الفن العربي الإسلامي لم يَحْظَ بنصيبه الذي يستحقُّ اهتمامًا ومكانة بين مجالات

المعرفة العربية الإسلامية في التصنيف والفهرسة، لاسيما أن الفهارس الخاصة بالتراث الفني شبه معدومة، إذا لم نقل: إنها معدومة في تصانيف وفهارس مكتبات المخطوطات العربية، إذ لم نستطع الوصول إلى أي فهرس خاص بمخطوطات العمارة والفنون والصنائع الإسلامية.

ولكن كان هناك بعض الفهارس العامة والخاصة للمؤلَّفات والدراسات والبحوث والمقالات وغيرها من الكتابات المنشورة حديثًا عن العمارة والفنون والصنائع الإسلامية. ويعد كتاب المستشرق الإنكليزي كرزويل Creswell (ت ١٩٧٤م) الموسوم: ( A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam)، الذي صدر عن الجامعة الأمريكية في القاهرة في ثلاثة مجلدات ضخمة: (الأول: ١٩٦١، الثاني: ١٩٧٢، الثالث: ١٩٨٤)[1] أول وأهم فهرس عام وشامل وجامع لكل ما كتب عن العمارة والفنون والصنائع الإسلامية حتى عام ١٩٨٠ م تقريبًا.

ويمكن القول إن فن الخط العربي كان أوفر حظًّا من غيره من الفنون الإسلامية في التصنيف والفهرسة، إذ نشرت مجلة (المورد) التراثية العراقية[2] أكثر من (ببليوغرافيا) لما يتصل بفن الخط العربي من المخطوطات والمطبوعات، منها: ثبت شيخ المفهرسين المعاصرين كوركيس عواد، المنشور في عددها

(١) يحتوي المجلد الأول جميع المؤلفات المنشورة حتى عام ١٩٥٩م، وعددها ١٢٣٠٠ مؤلف. ويحتوى المجلد الثاني المؤلفات الصادرة حتى آخر سنة ١٩٧١ وعددها ٤٠٠٠ مؤلف، بينما يحتوي المجلد الثالث المؤلفات المنشورة حتى آخر سنة ١٩٨٠ وعددها ١١٠٠٠ مؤلف. ينظر: قاعة بحث في العمارة والفنون الإسلامية، الدكتور حسن الباشا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ١١٨ - ١٢٥.

(٢) المورد: مجلة تراثية فصلية محكمة، تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة، بغداد، العراق.





الرابع/ المجلد الخامس عشر، الصادر في عام (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م). ومنها أيضًا: (ببليوغرافيا الخط العربي وما يتصل به) من إعداد: حسن عريبي الخالدي، نشرت في العدد الأول، المجلد التاسع والعشرون، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١ م، الذي احتوى أيضًا عرضًا موجزًا لمحتوى بعض المخطوطات المكتوبة باللغة الفارسية عن هذا الفن، بعنوان: (الخط العربي في المكتبة الشرقية) للدكتور حسين علي محفوظ.

### ٤-٢- نحو تصنيف أدق لـ (التراث الفني)

ينطلق التصنيف المقترح من النسق المعرفي للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية في التراث الفكري العربي، حيث يقوم هذا النَّسَق على أجناس وأشكال وأساليب وتقنيات ورؤى وآداب تميز الفن العربي الإسلامي عن غيره من الفنون الإنسانية، الدينية والحضارية. وقد يحظى بالقبول في هذا السياق: وُضع نسق معرفي لأغراض تصنيف مخطوطات التراث الفني يعتمد - في الأساس - على (الموضوع) وتفرُّعاته المعرفية الخاصة بكل فن من الفنون الإسلامية، فنضع كل مخطوطة من المخطوطات العربية التي تنتمي انتماءً معرفيًّا مباشرًا إلى التراث الفني، كمخطوطات فن الخط مثلًا، أو تلك التي تنتمي إلى (التراث الأدبي) و(التراث العلمي) ولكنها تخدم (التراث الفني) وتعمل فيه من احتمالين:

( أ ) الآراء والأفكار والنظريات والموضوعات الجمالية والفنية الواردة في نصوص المخطوطات العربية ومتونها، أو المتعلقة بها في موضوع أصله في علم معين عام كعلم النفس الإسلامي، وفرعه في علم خاص بهذا التراث الفني كعلم نفس الفن الإسلامي مثلًا. ولنا في هذا السياق - على سبيل المثال لا الحصر - كتاب «مفرح النفس»، للمظفَّر بن إبراهيم بن قاضي بعلبك

(ت بعد ٦٤٥هـ/ ١٢٤٧م)[1]، الذي تقدم نصوصه (موضوع التلقِّي الفني) من خلال عرض بعض الفوائد المعنوية أو النفسية للصور والألوان، وغيرها من عناصر الفنون البصرية مثلًا.

(ب) الأشكال والرسوم والصور المتنوعة الواردة في تلك المخطوطات على اختلاف موضوعاتها، إذ تكون هي بحالها مادة فنية وموضوعًا جماليًّا قابلًا للبحث والدراسة والتحقيق في التراث الفني، إلى جانب تحقيق النص فيها. ولنا في هذا السياق أمثلة كثيرة من المخطوطات والكتب التراثية التي يتمثل موضوعها الرئيس في (الصورة) كمخطوطات: (صورة الأرض) و(صور الكواكب) و(صور المخلوقات) و(صورة العين)، وغيرها من الصور التي تزخَر بها بعض المخطوطات العربية التي تنتمي من حيث التصنيف المعرفي إلى التراث الأدبي أو العلمي.

وإذا ما حاولنا البحث عن ذلك كله في التراث الفكري العربي، فسنجد الكثير من تلك الآراء والأفكار والنظريات والموضوعات، ومن تلك الأشكال والرسوم والصور المتنوعة، المتعلقة بالعمارة والفنون والصنائع الإسلامية، بما يوفر لنا قاعدة معرفية عريضة تساعدنا على تصنيف (التراث الفني) تصنيفًا أدق على وفق الموضوع الفني.

**٤-٣- الفهرسة الموضوعية لـ(التراث الفني)**

انطلاقًا من خصوصية الموضوع الفني وطبيعته المتميزة عما سواه من الموضوعات الأدبية والعلمية، وفي سبيل إضاءة هذه الدعوة إلى فهرسة مخطوطات العمارة والفنون والصنائع الإسلامية، وتحقيقها، كانت هناك

(١) حققه: عبد الفتاح حنون و ياسر الصباغ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦.





ضرورة معرفية في دراسات التراث الفكري العربي وخططه العلمية الهادفة إلى تأصيل المعرفة العربية والإسلامية المعاصرة، لاسيما أن هذه المخطوطات ما تزال خبيئة في أكنانها، لم يصل إليها المحققون من علماء الفن وفلاسفته إلا قليلًا، فكاد (التراث الفني) أن يكون بذلك مجالًا بكرًا للبحث العلمي في المعرفة الجمالية والفنية العربية الإسلامية. تقترح هذه المقاربة البحثية المتواضعة بعض الفوائد المعرفية (Epistemological) الممكنة لفهرسة المخطوطات العربية، في ضوء تصنيف موضوعات هذا التراث الفني من حيث دلالاتها على: العلم، والتاريخ، والفلسفة، والفن، والأدب. مثال: تصنيف (العمارة الإسلامية) إلى الفروع المعرفية الآتية:

١- فلسفة العمارة: فنضع تحته كل الكتب التراثية والمخطوطات الأدبية والدينية والعلمية التي تخدم، ولو بنَزْر قليل، المعرفةَ المعمارية العربية الإسلامية ونظريتها الجمالية والفنية.

٢- هندسة العمارة وتصميمها الداخلي : مثال: «ما يحتاج إليه الصانع من الهندسة»، لأبي الوفا البوزجاني، (ت ٣٨٦هـ/ ٩٩٨م)، وكذلك «فصل في حساب المقرنص»، لجمشيد الكاشي، (ق ٨هـ/ ١٤م).

٣- صنعة البناء: التي يفصل فيها ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) في مقدمته النقدية التاريخية مثلًا، بما يضعها في صلب المعرفة المعمارية الإسلامية.

٤- فقه العمارة[1]: كتب الفقه والحِسْبة والوقف التراثية المتعلقة بالعمارة والبنيان، التي منها - على سبيل المثال لا الحصر - : كتاب الفقيه عبد الله بن

(١) ينظر: فقه العمارة الإسلامية، الدكتور خالد عزب، دار النشر للجامعات، مصر، ١٩٩٧.

عبد الحكَم (ت ٢١٤هـ/ ٨٢٩م): «البنيان» الذي يقسم فيه البنايات وفقًا للشرع على: بناء واجب كبناء المساجد، وبناء مندوب كبناء المنائر، وبناء مباح كبناء المساكن، وبناء محظور كبناء الخمارات، وكذلك كتاب «الإعلان بأحكام البنيان»، للبَنَّاء المحتسِب محمد بن إبراهيم اللَّخمي المعروف بابن الرامي (ت ٧٣٤هـ/ ١٣٣٤م).

وهكذا يمكن صنع (فهارس موضوعية) للنصوص والكتب التراثية والمخطوطات التي يمكن أن تخدم في الكشف عن مختلف جوانب (الموضوع الفني) وأشكاله في التراث الفكري العربي.

### ٥- (التحقيق الموضوعي) منهجًا

انطلاقًا من تلك الخصوصية المعرفية للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية، وآفاقها وجهودها المتباينة، كمًّا ونوعًا، بين المباشرة وغير المباشرة، في المخطوطات العربية، تقترح هذه المقاربة البحثية بعض الفوائد المنهجية لتحقيق هذه المخطوطات العربية من خلال اعتماد منهج تحقيق جديد يؤالف ما بين (تحقيق النص) و(نقد الصورة)، ويجمعهما في صعيد واحد من البحث العلمي في دراسة موضوعها العام دراسة فنية علمجمالية (Aesthetic)، وتحقيقه في ضوء النقد الفني (Criticism) وخصوصيته المعرفية العربية الإسلامية.

وإذا كان (تحقيق النص) واضحًا معروفًا في دراسات التراث الفكري العربي، فإن (نقد الصورة) هو المطلب المنهجي المهم في دراسة التراث الفني، وذلك لأن المعرفة العربية الإسلامية تؤكد أن الصورة هي (آلة البيان)[1]

(١) كتاب الحيوان، الجاحظ، ١ / ٣٣، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، منشورات محمد الداية، بيروت، ١٩٦٩، ط ٢.





المتنوعة في الطبيعة الحسية (البصرية/ السمعية) والإدراكية (التخيلية/ الحَدْسية)، وفي الوظيفة المعرفية (الأدبية/ العلمية/ الفنية)، إضافة إلى القيمة الجمالية والدلالة الرمزية لها. ويحتمل الباحث وجود أربعة صور في المخطوطات العربية، لتكون أدوات مناسبة لعمل منهج التحقيق هذا. وهذه الصور الأربعة هي:

١- الصورة اللغوية المتمثلة في (الكتابة الإنشائية) الحاملة للألفاظ والمعاني في النصوص الشعرية والنثرية وغيرها.

٢- الصورة الخطية المتمثلة في رسوم (الكتابة الخطية) الفنية القائمة على الخط (Script) بوصفه صورة الكتابة.

٣- الصورة الحركية أو التشخيصية (Figurative)، المتمثلة في الرسوم التعبيرية عن الأشياء والظواهر والأفعال والأحداث والحكايات وما شابه ذلك.

٤- الصورة التوضيحية (Illustrative)، المتمثلة في الرسوم الهندسية المجردة لحالات الشكل (Form) المتعددة.

إن تحقيق التراث الفني هذا يتطلب التكامل في ما بين الرؤية الكلية للموضوع حيثما وجد نصًّا مباشرًا في مخطوط واحد، أو فكرةً في ما بين سطور نص غير مباشر الصلة المعرفية الكلية بهذا التراث، وفي ما بين المنهج العلمي القائم على الاستقراء والتوثيق والنقد والتنظير للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية، إذ إن هذا التحقيق المتكامل لا يقف عن حدود اكتشاف المخطوط وتوثيقه وتخريج نصوص وتهيئتها للنشر العلمي فحسب، بل إن هذا التحقيق يذهب إلى ما يمكن أن نسميه: (التحقيق الموضوعي للمخطوط): نصوصًا، وصورًا، وأشكالًا، وفنونًا، وأساليب، وتقنيات، ومواد، وكل ما يدخل في محيطه المعرفي والصناعي.

بعبارة أخرى: إن هذا التحقيق لا يعتمد فقط على علم النص (Textology)، الذي يُعنى باستكناه نص المخطوط وفكره، بل يستعين أيضًا بعدد آخر من العلوم المشتغلة بصناعة المخطوط ومكوناته المادية ونصوصه وصوره وأشكاله وغير ذلك، كعلم صناعة المخطوط (Codicology)، وعلم عناصر الفن، وعلم النِّسَب وتصميم الأشكال (Geometry)، والنقد الفني، وغير ذلك من العلوم.

### ٦- خاتمة وتوصية

في سياق هذه الضرورة المعرفية للموضوع الذي نطمح أن يكون مظهرًا من مظاهر حيوية التراث ومجالًا من مجالاته المستقبلية، تدعو هذه المقارَبة البحثية المتواضعة إلى وضع برنامج عمل طموح لفهرسة المخطوطات العربية المتعلقة بهذا التراث الفني وتحقيقها في إطار خطة شاملة للتراث الفكري العربي، بوصف هذه المخطوطات (الفنية) - إن صح الوصف - هي الوعاء والفكر معًا لهذا التراث / والأصل أو الأساس المعرفي للعمارة والفنون والصنائع الإسلامية التي يجري اليوم تأصيلها المعرفي بشكل خَجُول في البحث عن (علم الجمال العربي / الإسلامي)، وفيه، كما يجري توطينها الأكاديمي في المدارس والمعاهد والجامعات، إضافة إلى بعض مراكز البحث العلمي ومؤسسات النشاط الاجتماعي.

وربما يجدر بهذه المقاربة البحثية المتواضعة أن تشيد بـ(مشروع تحقيق مخطوطات العمارة والفنون الإسلامية)، الذي تنفِّذه كلية العمارة والفنون الإسلامية / جامعة العلوم الإسلامية العالمية (الأردن)، فهو عمل جدير بالدعم والمساندة، ومثال طيب يُحتذَى به في هذا المجال.





وتوصي هذه المقاربة بأن تتضافر الجهود الفردية والجماعية لكل من: علماء التحقيق، ومؤرِّخي الفن العربي الإسلامي وباحثيه ونُقَّاده، والمؤسسات العلمية والأكاديمية المعنية بالتراث الفكري العربي (المخطوطات) والعمارة والفنون الإسلامية، في التعاون المشترك لتحقيق مخطوطات العمارة والفنون والعمارة الإسلامية، ومنه - على سبيل المثال - : التعاون العلمي والأكاديمي بين كل من معهد المخطوطات العربية وكلية العمارة والفنون الإسلامية في هذا المجال.

* * *



# إشكالية الحداثة

## في الموقف من التراث العربي الإسلامي(*)

د. محمد عادل شريح(**)

### الفكر العربي الحديث والنظرة إلى التراث

يسعى هذا البحث لدراسة عَلاقة الفكر العربي الحديث بالتراث العربي الإسلامي، هذه العلاقة التي من المفترض أن تكون طبيعية تتَّسم بالتدفُّق والاستمرارية التاريخية والحضارية لولا بروز إشكالية مركزية في الفكر والحياة العربية المعاصرة هي إشكالية الحداثة.

لذلك فإن المدخل الصحيح لبحث هذه العلاقة هو التعريف والتحديد الدقيق لهذه المكونات الثلاثة: الحداثة - التراث - الفكر العربي الحديث.

قد يعتقد البعض أن هذه المفاهيم مفاهيم معرَّفة ومحددة نظريًّا، وهي كذلك إلى حدٍّ كبير، لكن المشكلة في أن هذه التعريفات تختلف من جهة إلى أخرى، وهذا الاختلاف في تحديد هذه المفاهيم وتعريفها هو اختلاف في مسلَّمات البحث أو افتراضاته الأولية، وبالتالي فإن الاختلاف في مسلَّمات البحث وافتراضاته في أي قضية يقود حتمًا إلى الافتراق الأصولي والمنهجي.

لذلك فإن توخِّي الدقة العلمية يفترض بنا أن نقدِّم تعريفنا الواضح والمحدَّد لهذه المفاهيم، ثم ننتقل بعد ذلك إلى توضيح العلائق التي تحكم

(*) لم يُلْقَ البحث في المؤتمر، فقد اعتذر صاحبه عن عدم الحضور، ولم يمنعنا ذلك من نشره .

(**) باحث في التراث، من سورية .

هذه المكوِّنات الثلاثة للقضية مدار البحث. ومن ناحية أخرى سوف نكتشف في سياق البحث أن مجرد توضيح المفاهيم وضبطها سيعمل على جلاء الصورة، وتفكيك هذه الإشكالية النظرية التي احتلت حيزًا كبيرًا في الفكر العربي الحديث وسال بشأنها مداد كثير.

وسنعمد في هذا البحث إلى دراسة النماذج المختلفة للموقف من التراث كما تَبدَّى هذا الموقف في تجربة الفكر العربي الحديث. وهذه النماذج يمكن تصنيفها في ثلاثة توجهات:

**أ- التنكر للتراث والرغبة الصريحة في تجاوزه**

يرى أصحاب هذا التوجُّه أن التراث بوصفه نظامًا مفهوميًّا للعالَم قد تم تجاوزه تاريخيًّا وحضاريًّا، وبالتالي فإن أية محاولة للعودة إلى التراث بهدف إحيائه أو التأسيس الثقافي عليه هي بنظرهم عودة إلى الماضي وعُزوفٌ عن المستقبل. لذلك انصبَّت جهود أصحاب هذا التيار للدعوة المباشِرة والصريحة للتنكُّر للتراث والتحرُّر منه والانطلاق نحو تبنِّي نموذج الحداثة وقِيَمِها.

**ب- التوجُّه التوظيفي للتراث**

لا يختلف هذا التوجُّه من حيث المضمون عن التوجُّه الأول من حيث قناعته بضرورة تجاوز التراث، والتحرُّر منه والانطلاق نحو تبنِّي نموذج الحداثة وقيمها، لكن هذا التيار يفتقر إلى الصراحة والمباشَرة في التعبير عن هذه القناعة، كما أنه قد استفاد من تجربة الجيل الأول وأدرك أن تجاوز التراث العربي الإسلامي ليس بالأمر السهل، فعمَد إلى العمل على توظيف التراث نفسه للقضاء على التراث بأن يجعل منه جسرًا للعبور نحو قيم





الحداثة الغربية التي هي فردوس العلمانيين المزعوم، لذلك فالوسيلة المُجْدِية لتحقيق هذه الغاية - عند هؤلاء - هي هدم الأصل بالأصل نفسه.

**ج- التوجُّه التأصيلي للتراث**

ينطلق هذا التوجُّه في التعامل مع التراث من الإقرار بواقع الاستمرارية في التجربة الحضارية الإسلامية وتكامل عناصرها، لذلك نراه يعبر عن قناعته بأن دراسة التراث واستيعابه والانطلاق من محدداته، هو ضمانة لانسجام الفعل النهضوي المنشود مع مكوِّنات الجسم الاجتماعي والحضاري الذي يصبو نحو هذه النهضة. ويرى أصحاب هذا التيار أن دراسة التراث يجب أن تتمَّ على قاعدة ربط الواقع الثقافي للأمة بمصادرها الأُولى المتمثِّلة في ما نسمِّيه اليوم «التراث»، والعمل على إعادة إنتاجه في واقعنا المعاصر، وهذا يتطلَّب أن نتفهَّم حقيقة المنظومة التراثية وندرك مضامينها الحقيقية.

## في شأن الحداثة

يشير مصطلح «الحداثة» في سياق التداول الفكري المعاصر إلى المنظومة الحضارية الغربية الحديثة بقيمها ونظمها وأساليبها في الاجتماع والسياسة، وهذه المنظومة الحضارية - شأنها شأن غيرها من النظم - تمثِّل رؤية للحياة أو فهمًا وجوديًّا يحمل في طَيَّاته أجوبةً محدَّدة لأسئلة الوجود الأساسية أو الأولية حول الوجود ذاته، أصله ومآله وغاياته، وحول الإنسان والطبيعة، وحول المعنى والغاية ومنظومات القِيَم.

إن المذاهب والعقائد الأساسية التي قام عليها الفكر الغربي الحديث والحضارة الغربية الحديثة يمكن تلخيصها في المفاهيم والعقائد المؤسَّسة التالية: الإنسانوية والعقلانية و الطبيعية والتقدُّمية والوضعية والمادية.

إن مجموع هذه العقائد المؤسَّسة تشكِّل أجوبة الحداثة على سؤال الوجود، وهو ما ساهم في التأسيس لبناء خيار حضاري محدَّد في التاريخ البشري، خيار ينحاز إلى فهم خاص للوجود الإنساني وغاياته ومعانيه. إن هذا الانحياز هو تجربة إنسانية وحضارية في مسيرة التاريخ الإنساني، لكن هذا الانحياز وهذا الخيار لا يشكل حقيقة مطلقة ونهائية أولًا، كما أنه ليس خيارًا إجباريًّا أو حتميًّا بالنسبة لباقي الشعوب ثانيًا.

إن إشكالية الحداثة في العالم المعاصر عمومًا ترتبط بهذين البعدين، فهي من جهة أولى تقدِّم نموذجًا حضاريًّا فريدًا في التاريخ، وفَرادته المذكورة ليست مديحًا بقدر ما هي تقرير لأسبقيته، وإلى حدٍّ ما غرابته في السياق الحضاري للبشرية. من جهة ثانية فإن هذا النموذج الحداثي يُصِرُّ على كونه نموذجًا إجباريًّا حتميًّا تقتضي سنن التاريخ أن يكون هو مقصد الحركة التاريخة للبشرية جمعاء وغايتها، وهذا زَعْم لم يَقُمْ عليه أي دليل.

أما بالنسبة لأسبقيته وتفرده، فالنموذج الحضاري الحداثي هو نموذج ليس له نظير في التاريخ البشري، فقد قامت كلُّ الحضارات والنظم الاجتماعية والسياسية في التاريخ على أساس من معتقدات تُقِرُّ بالمركزية الإلهية في نظام الوجود، وهذا ما لمسه كلُّ الباحثين والمؤرخين وقرَّروه، فبداية الحضارة مرتبطة بالمعتقَد الدِّيني. يقول المؤرِّخ أرنولد توينبي: «إن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسيِّر مَجرى التاريخ»[1].

وقد أعاد مالك بن نبي التأكيد على هذه الفكرة عندما قال: «إن

(١) التفسير الديني للتاريخ، محمود الشرقاوي، مصدر سابق، ص ١٢٥.





الحضارة تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة»[1]. وقبل ذلك كان المؤرِّخ البريطاني هـ. ج. ويلز قد كتب يقول: «إن بدايات الحضارة وظهور المعابد شيئان متلازمان متآنيان على مَرِّ التاريخ»[2].

تمثِّل الحضارة الغربية الحديثة حالة فريدة ومتميزة في تاريخ الإنسانية، فهي حديثة لا بالمقياس الزمني فقط بل بالمقياس النوعي أيضًا، ذلك أنها الحضارة الوحيدة عبر التاريخ التي لم تبحث لنفسها عن أصول سماوية بل مدَّت جذورها في طينة الأرض ونظرت إلى الإنسان على أنه كائن أرضي يستمدُّ مكانته وقيمته مما ينجزه في حياته الدنيا التي هي المساحة الوجودية الوحيدة المتاحة له، وسواء قيّم البعض هذا التميز سلبًا أو إيجابًا، فإن هذا التميز يُكسب هذه الحضارة سمة أساسية وخطيرة بنتائجها على مسيرة الحضارة الإنسانية، وهي سمة عدم التجانس الذي يفترض التناقض والصراع والمزاحَمة والإلغاء لغةً وحيدة في ساحة التدافع الحضاري، ويضيق إلى أبعد الحدود هامش اللقاء والحوار والتلاقح الحضاري الذي يشكِّل حالة طبيعية وسَوِيَّة في تاريخ الحضارة.

لقد بدأ الانقلاب الحداثي (والحداثة هي انقلاب جذري على قيم العصور الوسطى المسيحية الغربية) كانقلاب إنساني على فكرة المركزية الإلهية من خلال تكريس قيم «الإنسانية»، وهناك الكثير من المفكرين العرب اليوم ممن يَدْعون للأَنْسَنَة والإنسانية وغيرهما فما هي هذه الأَنْسَنة التي أَسَّست لمجمل المنظومة الحداثية المعاصرة.

(١) شروط النهضة، مالك بن نبي، (دمشق، دار الفكر ٢٠٠٠) ص٧٨.
(٢) التفسير الديني للتاريخ، محمود الشرقاوي، مصدر سابق، ص ١٢٥.

إن الأنْسَنة هي الطابع الغالب على الفكر الغربي الحديث، بل هي إحدى الأفكار المؤسسة للمنظومة الغربية بشكل عام، ولكي نجنِّب أنفسنا كثيرًا من التداعيات الخاطئة المرتبطة بالمصطلح، فسوف نتحدث عن «الإنسانوية» بوصفها تيارًا فلسفيًّا ذا مضامين محددة تاريخيًّا وفكريًّا.

يعود تيار «الإنسانوية» إلى عصور النهضة الأوروبية، وقد هيمن هذا التيار على الأدب والفنون والقيم الاجتماعية والفردية لذلك العصر، وقد جاءت هذه التسمية في سياق الصراع الذي نشِب في تلك الفترة بين الكنيسة المسيحية التي هيمنت على الحياة الأوروبية طوال العصور الوسطى والتيار الجديد الذي كان يسعى للتحرُّر - لا من المسيحية فقط بل - من الدين عامَّة، وقد تصدَّى أنصار التيار الجديد للكنيسة وعارضوا طروحاتها من خلال العودة إلى الأصول اليونانية الرومانية السابقة للمسيحية.

لقد أُطلق اسم الإنسانويين (Umanisti) بداية على الشريحة المثقَّفة في عصر النهضة؛ لأنها كانت مُولَعة ولعًا شديدًا بالثقافة القديمة اليونانية والرومانية الوثنية، وكانوا يسمون دراسة الثقافة القديمة بالإنسانويات (Umanita) أو الآداب الأكثر إنسانية (Litera Humaniores)[1]، وقد سعى هؤلاء لإحياء التراث الأفلاطوني في الفلسفة، في محاولة منهم للتصدِّي لأرسطو الذي تبنَّته الكنيسة وشيَّدت على أساسة كل علومها اللاهوتية. لكنهم في الحقيقة لم يكونوا أوفياء لأفلاطون أو لغيره من فلاسفة اليونان بقدر ما كانوا يستخدمونهم في حربهم ضد المسيحية. لكن أكثر ما تعلَّق به «الإنسانويون» هو مقولة الفيلسوف اليوناني القديم «براتاغورس»:

(١) قصة الحضارة ، ول ديورانت، ج١٨. ترجمة: كمال الدسوقي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص١٤.





«الإنسان هو مقياس كل ما هو موجود على أنه موجود، وكل ما هو غير موجود على أنه غير موجود». ولعل هذه المقولة هي أفضل مدخل لفهم المحتوى الفلسفي للإنسانوية.

عرَّف شيلر[1] - وهو فيلسوف بريطاني إنسانوي متأخر من القرن التاسعَ عَشَرَ وبداية العشرين - في كتابه (الإنسانية، ١٩٠٣) بقوله: إن هذا المذهب الفكري (أي المذهب الإنسانوي) هو التعبير الحديث عن مقولة براتاغورس القديمة في أن «الإنسان مقياس كل شيء»[2]. لقد عبر هذا الإنساني المتأخِّر إلى حدٍّ ما، عن جوهر الدعوة الإنسانية، فهذه الدعوة هي دعوه لتحرير الإنسان من كل سلطة خارج حدود الإنسان ذاته، تحريره من فكرة الإله، وتحريره من الكنيسة، وتحريره من سلطه العادات. لقد قام رابيليه - أحد أبرز رموز الأدب في عصر النهضة - بتأسيس دَيْره الخاص، أراد له أن يكون «دَيْرًا علمانيًّا حقًّا يقبل الرجال والنساء على السواء، وقد نقش على مدخله هذا الأمر السارّ: افعل ما تشاء»[3]. قدَّم رابيليه نموذجًا لما يعنيه (الإنسانوي) بالتحرُّر، هذه الفكرة التي تطورت بعد ذلك وكونت مضمون الفكرة الليبرالية.

إن المذهب الإنساني يرى أن على الإنسان الفرد أن يصنع معاييره الخاصة للخطأ والصواب والخير والشر والجميل والقبيح. والإنسان بعد

(١) شيلر: هو الإنكليزي فيرديناندكايينج سكوت شيلر (١٩٣٧ - ١٨٦٤) بروفيسور في جامعة أوكسفورد، فلسفته تمثل أحد أوجه الفلسفة البرغماتية، فالحقيقية هي نتاج للفكر الإنساني والوجود الحقيقي والواقعي نتاج لإرادة الإنسان.

(٢) انظر الموسوعة الفلسفية، لالاند. ج ٢. ص٥٦٩.

(٣) أفكار ورجال، كرين برنتين، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

ذلك هو سيد نفسه، وسيد مصيره، وهو سيد الطبيعة ولا مكان لأي سيد آخَر في هذا الكون سوى الإنسان. إن الإنسانوية باختصار هي تأليه الإنسان.

هذا هو خلاصة الأمر في الحديث عن الإنسانوية بوصفها تيارًا فكريًّا أسَّس للحداثة الغربية منذ بدايات عصر النهضة، إنه انقلاب على فكرة «الإله» لصالح الإنسان في فهم الكون والمجتمع، وإن كلَّ ما تلا ذلك من ازدهار للفكر الفلسفي في الغرب منذ القرن السابعَ عشرَ حتى بداية القرن العشرين ما هو إلا محاولة لإعادة بناء العالم معرفيًّا من زاوية الرؤية الجديدة التي يحتل فيها الإنسان نقطة المركز، وليس غريبًا - والحال كذلك - أن تكون هذه الحداثة قد وصلت إلى فكرة المادية، وإلى بناء حضارة مادية، فالمادية كامنة في أصولها الأولى.

أول ما قام الفكر الحديث بإعادة إنتاجه كان هو مفهوم العقل، وذلك من خلال فلسفة ديكارت «العقلانية» التي ردَّتِ العقل من مستواه الأنطولوجي حيث تتداخل نظرية المعرفة بنظرية الوجود والنَّفْس بشكل يصبح فيه من المتعذِّر أن نفصل بينهما، إلى مستواه الفردي، إن العقل الذي كان يمثل في الفلسفات القديمة وجودًا مفارقًا يتحوَّل إلى مجرد نوع من الشك الديكارتي الذي أسس لنظريات العقل الحسية.

«أنا أفكر، إذن أنا موجود»، وهذه الجملة التي أصبحت تعرف في تاريخ الفلسفة بالكوغيتو الديكارتي نسبة إلى لفظها اللاتيني (Cogito Ergo Sum) التي يقدمها ديكارت لنا كإثبات للوجود، هي في الحقيقة إقرار بالفكر كشرط للوجود، والفكر هنا يختلف كليًّا عن الأفكار أو المُثُل الأفلاطونية، وهو ليس بالفكرة المطلقة كما قدَّمها لنا هيغل لاحقًا. إن مفهوم الفكر عند ديكارت مرتبط بمستواه الفردي الذي لا يعدو أن يكون تفكيرًا أو شكًّا





على مستوى الأنا الفردية، وبذلك فإن ديكارت حقيقةً لا يثبت الفكر بقدر إثباته الأنا كمبدأ أول.

قلب ديكارت المعادلة رأسًا على عقب وغيَّر ترتيب الكون، فبعد أن كان الإله هو المبدأ الأول للوجود والمعرفة، وكانت المعرفة في معناها العام هي ارتقاء النفس الإنسانية (التي تمتلك بخلاف كل الموجودات الأخرى إمكانية هذا الارتقاء) نحو مبدئها، أصبح الإله معتمدًا في وجوده أو عدم وجوده على ما تُقِرُّه الذات أو الأنا المفكِّرة !!. ولهذا فليس غريبًا بعد ذلك أن نرى الفكر الإلحادي يتمحور حول السؤال التالي: هل خلق الله الإنسان ؟ أم أن الإنسان هو الذي خلق الله ؟

إن المعادلة التي كانت سابقًا تحتوي على أطراف ثلاثة هي:

١ - الإله كمبدأ للوجود والمعرفة.

٢ - الوجود كمحصلة أو نتيجة للمبدأ الأول.

٣ - الذات العارفة التي ترتقي نحو مبدئها عن طريق العلم.

إن هذه المعادلة انقلبت على يد ديكارت لتصبح:

١ - الذات العارفة كمبدأ.

٢ - الوجود التابع والمشروط لمبدئه الأول (الذات العارفة)، وإذا ما أضفنا الإله كمبدأ، حتى إن أسميناه أولًا (كما فعل ديكارت) فهو يأتي حقيقة في المرتبة الثالثة؛ لأن وجوده مرتبط بإقرار الفكر لهذا الوجود.

لقد خطا ديكارت بالفكرة الإنسانية الخطوة الأولى والحاسمة نحو بناء العالَم، انطلاقًا من الأنا الفردية المفكرة، وذلك لأنه انتقل بالفكر «الإنسانوي» من مستوى الفردية الأخلاقية، إلى المستوى الوجودي (الأنطولوجي).

إن الانتقال بالعقل إلى مستوى الفردية هو صفة العقلانية الديكارتية، وهي الصفة التي جعلت من هذه العقلانية مذهبًا فلسفيًّا جديدًا، على الرغم من وجود الفلسفات العقلية قبل القرن السابعَ عشرَ، وقبل ديكارت.

نتيجة لهذا التغيُّر وانبثاق نظريات معرفية جديدة أُخرجت الميتافيزيقا من دائرة المعقول، ومن ثَمَّ من دائرة الموجود، ولم يبق أمام الميتافيزيقا سوى خيارين اثنين؛ إما أن يتم تقديم نماذج ميتافيزيقية فردية، أي إنها تمثل وجهة نظر فردية تعتمد في وجودها على القدرات الخاصة لدى الفيلسوف على البناء الذهني، وإما أن يتم نفيها كليًّا بشكل غير مباشر عبر الفلسفات اللاأدرية (إيمانويل كانط، ديفيد هيوم)، أو بشكل مباشر من خلال الفلسفات المادية.

العقلانية الديكارتية الفردية أدت إلى إنتاج نمط جديد من فهم الطبيعة والعالم المادي، هذا الفهم الذي أطلق عليه اسم الطبيعية (Naturalism).

إن المؤكد أن الطبيعية هي صورة العالم كما يراه العقلاني، وأن كلا المفهومين (العقلانية والطبيعية) هما نتاج للفردية (الإنسانوية). لقد قام الفلاسفة الإنسانويون والريبيون والنُّقاد من ممثلي عصر النهضة برفض كل الأسس التي قام عليها العالم القديم وتهديمها، فلم تعد آراء الكنيسة ولا آراء أرسطو مقبولة، وأصبح الواقع فاقدًا لأي أساس نظري يستند عليه، لذلك تعاظمتِ الحاجة إلى إعطاء غطاء نظري بديل لتفسير العالم وضبطه في قوانين ثابتة استنادًا هذه المرة لا إلى علوم إلهية ولا إلى نظريات ماورائية، إنما إلى جهد إنساني عقلي تجريبي.

جاءت جهود العلماء والفلاسفة الطبيعيين، هذه الجهود التي تُوِّجت بنيوتن، لتقدِّم لنا الأساس الجديد العلمي الطبيعي لفهم العالم، لقد عبر الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل عن هذا الواقع بقوله: «لقد كانت





الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل فقال الله لنيوتن كن، وتحوَّل كل شيء إلى نور»[١].

استند المذهب الطبيعي في الفلسفة على مجموعة من الاكتشافات العلمية التي غيرت الفهم القديم للعالم، وتشكَّلت النظرة الجديدة إلى الكون نتيجة لنظريات كل من كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) وكبلر (١٥٧١-١٦٣٠) وغاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢)، وبعد ذلك وبشكل خاص إسحاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧). وخلاصة هذه النظريات جميعًا هو تثبيت الشمس كمركز للمجموعة الشمسية، وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، إضافة إلى اكتشاف قوانين الحركة[٢].

عمد كوبرنيكوس في كتابه «دورة الأجرام السماوية» إلى إثبات أن الأرض تدور حول نفسها، وأن القمر يدور حول الأرض، وأن الأرض والقمر والكواكب الأخرى كلَّها تدور حول الشمس، وبيَّن بالتفصيل أنه بهذه النظرية يمكن تفسير جميع المظاهر الفلكية. وقد وصف الشمس بعد أن وصف الأفلاك واحدًا بعد الآخر قائلًا: «في الوسط تجلس الشمس على عرشها ومن معبدها المنير تُشِعُّ نورَها على الكون كلِّه، ومن الحكمة أن نُسمِّيَها بالمصباح المنير أو العقل المدبر أو حاكم الكون»[٣].

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧. ص ٧٥.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن النظرية القائلة بالشمس كمركز وبدوران الأرض حولها كانت معروفة منذ القدم، وقد ذكرها شيشرون في أحد كتبه، وقد قرأها عنهم كوبرنيكوس وعمل على تأييدها. إن الحادثة المعروفة حول النزاع بين الكنيسة وغاليليو حول هذا الموضوع، وبعد ذلك النتائج الفلسفية التي استخلصها الفلاسفة من هذه النظرية هي التي صنعت منها شيئًا جديدًا.

(٣) العلم في التاريخ، ج. د. برنال، ج ٢، ترجمة: شكري إبراهيم سعد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٨.

وعلى الرغم من إلغاء كوبرنيكوس لمركزية الأرض فقد حافظ على الاعتقاد السائد بالمدارات الفلكية الدائرية، ذلك لأن الدائرة هي أكثر الأشكال كمالًا، إلا أن ذلك كان يتعارض مع مشاهدات الفلكي تيخو براهي Tycho Brahe (١٥٤٦-١٦٠١)، ومساعده جوهانز كبلر، وقد وجد كبلر بعد محاولات عدة أن الحل الوحيد لشرح حركة المريخ وتفسيرها هو أن مداره ليس دائريًّا ولكن إهليلجي، وقد كان لاكتشاف كبلر لإهليلجية مدار الكواكب وأبحاثه في قياس سرعة الكواكب دورٌ مهمٌّ في إبطال المعارضة ضد نظرية كوبرنيكوس[1].

وكان لاختراع التلسكوب دورٌ مهمٌّ في تعزيز التصورات الفلكية الجديدة، وخاصة في انتزاع القداسة عن النجوم والكواكب، فقد رأى غاليليو من تلسكوبه الخاص القمر مليئًا «بالبحار والجبال ورأى لكوكب الزهرة أوجهًا كأوجه القمر، بينما كوكب زُحَلَ ظهر مجزَّءًا إلى ثلاثة أجزاء»[2]. وأهم من ذلك أنه رأى لكوكب المُشْتَرِي ثلاثة أقمار تدور حوله، بينما لا تملك الأرض التي كانت تدعي يومًا ما مركزيتها سوى قمر واحد، إلا أن الدور الأهم لغاليليو في إثبات نظرية كوبرنيكوس يعود إلى دراسته لقوانين الحركة، وكيف أن «دوران الأرض حول الشمس لا يؤدي إلى هبوب العواصف في الاتجاه المضاد، وكيف يمكن للأجسام المنطلقة في الهواء أن لا تسقط خلف المواقع التي انطلقت منها. تَطَلَّب هذا دراسةً مُتقَنةً لحركة الأجسام الحرة، وهي من المشكلات التي أصبحت مهمة من الناحية العملية الخاصة بتوجيه المقذوفات»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) العلم في التاريخ، ج. د. برنال، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٠.





لماذا تدور الكواكب في حركة إهليلجية كما وصفها كبلر؟ هذا ما شرحه نيوتن من خلال قانون الجاذبية، لقد شرح نيوتن كيف أن نظام الجاذبية يستطيع أن يشرح لنا بطريقة حسابية فيزيائية جديدة، دون اللجوء إلى الفلاسفة وطرائقهم، نظام الكون. وقد كانت نظرية نيوتن هذه وإنجازاته الأخرى في العلوم الفلكية تمثل «آخر الحلقات في اختفاء صورة أرسطو للكون والتي بدأت بكوبرنيكوس»[1].

إن أهم ما أسفرت عنه هذه الاكتشافات العلمية من نتائج تتمثل في التغيير الجذري لمفهوم العالم؛ من عالم متناهٍ مغلق منتظم في تسلسل تَراتُبي، إلى كون لا نهائي وغير محدود تربط بين أجزائه قوانين ثابتة، فالعالم القديم كان يقسم إلى قسمين:

١ - عالم ما فوق فَلَك القمر، وهو عالم الثبات والخلود والكمال (إنه عالم ما وراء الطبيعة).

٢ - عالم ما تحت فَلَك القمر، وهو عالم الصَّيْرورة والكون والفساد، حيث الأشياء عابرة مؤقتة ومتغيرة يَعوزها الكمال ولا تستوي بذاتها (إنه عالم الطبيعة)[2].

إن النظريات الجديدة عن الكون قامت بإلغاء ما يُسمَّى «عالَم ما فوق

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(٢) لا يختلف هذا التصور للكون عند الإغريق عما هو عند المسيحيين في العصور الوسطى عما نجده لدى الفلاسفة المسلمين، إلا في مسائل تفصيلية، حول التصور المسيحي للكون انظر: العلم في التاريخ، ج. د. برنال، ج ١، مصدر سابق، ص ٣٣٩-٣٤٠. كما يمكن أن نحصل على تصور الفلسفة الإسلامية للكون في: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج ١، ص١٣٧-١٧٠، تحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٩٥.

فَلَك القمر»، وفتحت بذلك المجال واسعًا أمام العالم الطبيعي لأنْ يكون لا متناهيًا بعد أن كان نظامًا مغلقًا. ومما لا شك فيه أن هذا التغيير في فهم الكون كان تغييرًا جذريًّا وليس لأحد أن ينفي أهميته، ولكنه برغم ذلك لا يشكل نقضًا لتلك المقولة الفلسفية القديمة من أن عالم الطبيعة غير قائم بذاته وأنه بحاجة إلى علَّة خارجة عنه، وقد حافظت الفلسفة الطبيعية بصورة جزئية على هذه الفكرة من خلال إقرارها لضرورة المحرِّك الأول للكون أو الدفعة الأولى، ولكنها كانت أيضًا مقدمة للفلسفة المادية التي لم تَرَ بعد ذلك ضرورة لهذا المحرِّك.

ما هي النتائج الفلسفية التي ترتَّبت على هذه الاكتشافات العلمية المهمَّة كما عبرت عنها الفلسفة الغربية:

كان إلغاء التصور القديم للعالم كأنه إلغاء مكاني لما وراء الطبيعة، مع أن في ذلك أصلًا تصورًا طبيعيًّا لعالَم مختلف تمامًا لا يندرج في إطار الامتداد والحركة، أو الزمان والمكان. وتجدر الإشارة إلى أن التصور الجديد للكون على أنه امتداد لامتناهٍ، هذا التصور الذي ما زال سائدًا إلى اليوم لا يبدو أقلَّ غرابة من أي تصور آخر لنظام الكَون يمكن أن تفرزه مُخيِّلة إنسان، فسواء أكانت الأرض هي التي تدور حول الشمس أم كانت الشمس هي التي تدور حول الأرض، يبقى مفهوم الكون اللامتناهي نوعًا من (الميتافيزيقا) المادية، التي لا تجد ما يسوِّغها، إلا أن الذهنية الحديثة أكثر استعدادًا لتقبُّل فكرة المطلق ذي الطبيعة المادية من تقبُّلها للمطلق خارج حدود المادة.

هذه المقدمات الفكرية - الإنسانوية والعقلانية الديكارتية والطبيعية - أنتجت باقيَ أعمدة الحداثة الفكرية من فلسفة وَضْعية وتقدُّمية ومادِّية.

إن الوضعية بوصفها منهجًا فلسفيًّا ومذهبًا معرفيًّا، ترى أن مصدر





الحقيقة الوحيد واليقيني هو العلوم الوضعية التجريبية، التي مجالها العالَم المحسوس، وأنه لا قيمة حقيقية للبحث الفلسفي على الإطلاق؛ لأن القضايا الفلسفية فارغة ولا معنى لها، إذ لا أساس لها في عالم الحس والتجربة؛ لأنها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية، ولذلك فنحن عاجزون عن الإقرار بصدق هذه القضايا أو كذبها. ولقد وضع (كونت) نصب عينيه مهمة إعادة تأسيس العلوم ومَنْهَجَتِها على أسس صحيحة - أي وَضْعية - وذلك برأيه للوصول إلى معرفة حقيقية وصحيحة عن الطبيعة والمجتمع. ونتيجة لهذه النظرة إلى الطبيعة التي تقصر اهتمامها بعالم المادة، كان من المنطقي أن تصل رحلة الحداثة الغربية إلى المادية الفلسفية، وهذا ما حدث، فالمادية الكامنة في ثنايا النظرة الفردية العقلانية أصبحت نظرية فلسفية في كتابات الفلاسفة من الإنجليزي توماس هوبر، مرورًا بالمانيفيورباخ، ووصولًا إلى كارل ماركس وفريدرك أنجلز.

من أجل أن تكتمل صورة العالم الحديث - عالم العقل والطبيعة - كان لزامًا على الفكر أن يعدِّل في النظرة إلى التاريخ والحركة الإنسانية ويغيِّرها بما يتناسب ومحتواه الخاص. وجوهر هذا التغيير هو أن الإنسان هو صانع التاريخ وخالقه، ولا مكان لأية قوى غيبية لتفسير حركة التاريخ، «فالرأي القائل بأن القوى الفاعلة في التاريخ هي البشر أنفسهم، يعد رأيًا تقدميًّا، يرتبط بمستقبل الإنسان ويعترف بفاعليته. أما تلك النظريات التي تعتقد أن القوى الفاعلة هي قوى غير إنسانية، أسطورية أو إلهية أو طبيعية آلية، فهي قوى رجعية مناهضة للتقدم»[1].

(١) فلسفة التقدم، حسن محمد الكحلاني، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص٣٩.

هذه هي المنطلقات الفلسفية التي قام عليها بناء الحداثة الفكري وأسس للنموذج الحضاري الحداثي، وعلى الرغم من كل ما طرأ على هذه المعتقدات من تغيرات وخاصة في القرن العشرين مع تنامي المدرسة البنيوية وتيارات التفكيك التي يقال إنها أسست لمرحلة ما بعد الحداثة، لكن هذا النموذج المسمَّى «ما بعد حداثي» لم يفلح كثيرًا في تغيير منطلقات النموذج الحضاري الذي قامت عليه الحداثة، بل ربما عمل على تعميق بعضها وترسيخه.

أما الشِّقُّ الآخَر فيتعلَّق بالقناعة المترسِّخة لدى الغرب عن نفسه ولدى المفكرين العرب المتأثرين بالحداثة حول حتمية النموذج الغربي، وهذه القناعة التي تعبر عنها مقولة المركزية الغربية ترتبط إلى حد كبير بالعقيدة التقدمية.

تعود فكرة التقدم في نشأتها إلى القرن الثامنَ عشرَ، ويعود للفرنسي جان أنطوان كوندورسيه (١٧٤٣-١٧٩٤) بلورة هذه المفهوم وإدراجه في إطار المنظومة الفكرية الغربية الحديثة. لقد تحدث كوندورسيه عن عشر مراحل تاريخية للتقدم، المراحل الثلاثة الأولى تشكِّل المجتمعات البدائية فالعصر الرعوي ثم العصر الزراعي، وتنتهي باختراع الكتابة الأبجدية في اليونان. المرحلة الرابعة تستهلك التاريخ الإغريقي حتى تقسيم العلوم في عصر أرسطو. أما المرحلة الخامسة فهي مرحلة الحكم الروماني حيث تتقدم المعرفة، لكنها ما تلبث أن تخبو تحت عَسْف الحكم الروماني. المرحلة السادسة هي العصور الوسطى المظلمة التي تنتهي بنهاية الحملات الصليبيّة. أما المرحلة السابعة فتتمثَّل في تهيئة عقل الإنسان ما قبل النهضة وإعداده للثورة على التحجُّر والجمود. المرحلة الثامنة هي ما نطلق عليه اليوم اسم «عصر النهضة» منذ اختراع الطباعة حتى ديكارت، الذي أسس





بثورته العقلية للمرحلة التاسعة والتي تنتهي بولادة الجمهورية الفرنسية. المرحلة العاشرة لا يسميها كوندورسيه، ولكنه يترك للمستقبل القريب تحديد معالمها التي لن تخرج عن حدود الرؤية الليبرالية العامة[١].

إن القيمة العلمية والتاريخية لهذا التقسيم الذي وضعه كوندورسيه، لا تكمن في صحته أو عدم صحته، فهو بدون شك ساذَج ويحمل سمات عصره في فهم التاريخ. إن أهميته تكمن في أنه صنع انقلابًا في رؤية الزمان والتاريخ كانت معالمه العامة قد بدأت ترتسم منذ بداية عصر النهضة، وجوهر هذا الانقلاب هو التخلي كليًّا عن الرؤية الدينية - المسيحية - للزمان والتأسيس للزمان التقدُّمي الصاعد.

هذه الرؤية التاريخية نجدها بعد ذلك واضحة أو مستبطنة في كل النِّتاج الفكري الغربي الحداثي، فقد تحولت هذه الفكرة إلى مكوِّن أساسي من مكونات الفكر الغربي. وقد عارض الكثير من المفكرين تقسيم كوندورسيه للتاريخ، لكنهم لم يخرجوا عن حدود رؤيته للتاريخ، بل على العكس من ذلك قاموا بتأكيدها وتعزيزها.

من بين التقسيمات التي دخلت تاريخ الفكر الحديث: تقسيم الفرنسي أوغست كونت، والتقسيم الماركسي للتاريخ.

يذهب أوغست كونت إلى أن البشرية قد مرت في تطورها بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية التي أسس لها كونت نفسه بتأسيسه للفلسفة الوضعية والعلم الوضعي والاجتماع الوضعي.

(١) حول تقسيم كوندورسيه للتاريخ انظر: فكرة التقدم، ج.ب. بيرى، ص ١٩٨، ترجمة: عارف حذيفة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٨.

أما ماركس وإنجلز فقد قسما التاريخ الإنساني إلى خمس مراحل يقابلها خمس منظومات اقتصادية اجتماعية، هي: المرحلة المشاعية، ومرحلة العبودية، والإقطاعية، فالرأسمالية، ثم يصل قطار التاريخ إلى محطته النهائية مع الشيوعية.

إن المفكرين التقدُّميين لم يضعوا فقط تصورًا للحركة التاريخية، بل إنهم وضعوا ما هو أعمق من ذلك، فالتقدُّم أولًا وأساسًا هو حركة العقل في التاريخ، وإن ارتقاء التاريخ من مرحلة إلى أخرى هو نتيجة لارتقاء العقل في الوجود من مرحلة إلى أخرى. هكذا هو الأمر عند كوندورسيه في كتابه «مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني»، فالتقدم هو تقدم للعقل، ومحطاته الأساسية هي اختراع الكتابة الأبجدية في اليونان، ثم تقسيم العلوم في عهد أرسطو، ثم تراجع الفكر في عصر الرومان، (ولا ندري لماذا توقفت عجلة التقدم الكلية هنا)، ثم اختراع الطباعة وثورة العقل في عهد ديكارت. وديكارت هنا شخصية مركزية في لوحة التقدم العامة، بل هو كذلك بالنسبة للفكر الغربي الحديث عمومًا.

ويبدو الأمر أشد وضوحًا مع كونت، فمراحل التقدم الثلاث تُمثِّل مراحل تطور العقل وشروط المعرفة وطبيعة الأسئلة المطروحة في كل مرحلة، وهي تمثل كذلك نموذجًا لتطور العلوم وتصنيفها[1].

ولا يختلف الأمر مع الماركسية؛ لأن مفهوم المنظومة الاقتصادية الاجتماعية مركَّب من مكوِّنين: البنية التحتية وعمادها علاقات الإنتاج، والبنية الفوقية وهي نمط الوعي ومكوناته، وهي إن تكن تابعة للبنية

(١) انظر: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، أندريه كريسون، ص ٣١٩-٣٣٠، ترجمة: نهاد رضا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٢.





التحتية لكنها تتطور وتتقدم بتقدُّمه، وهكذا فحركة البنى الماركسية هي حركة مركبة دائرية لعلاقات الإنتاج وللعقل أو الوعي تبعًا للاصطلاح الماركسي.

إن هذا الفهم للتقدم، بوصفه تقدمًا للعقل، هو الذي أوجد الانطباع الساذَج في عقل الإنسان الحديث بأننا كلما عُدْنا إلى الوراء، فإننا سنجد القدرات العقلية للبشر تتدنَّى، وسنجد معارفهم تتضاءل، وهذا ما أسس لاحقًا لمفهوم الإنسان البدائي ومفهوم الإنسان -القرد.

من جانب آخر، فإن الرؤية التاريخية التقدُّمية تتميز بمركزية غربية متأصِّلة، وهذه المركزية ليست نتيجة للرؤية التقدميَّة، بل هي شرط ضروري لها. إن لوحة كوندورسيه التاريخية لتطور العقل البشري لن تستقيم لو أنه اضطر لأن يأخذ في اعتباره حضارات الهند والصين والشرق الأدنى، بل إنها لن تستقيم لو أنه أخذ في اعتباره الحضارة الإسلامية المستمرة في الوجود. ولهذا نرى هيغل في تأريخه للفكر لا ينظر لفلسفات الشرق بشكل عام، إلا على أنها تلوُّنات وتموُّجات طفيفة على صفحة الفكر الغربي الذي «يستحقُّ وحده أن يسمى فكرًا عقلانيًّا وفلسفةً». ومن ثَمَّ فإن المركزية الغربية ليست تعبيرًا عن وجهة نظر متطرفة في الحضارة الغربية، إنما هي مكوِّن أساسي من مكونات رؤيتها للعالم.

القضية الأخرى المهمَّة، هي أن الرؤية التقدمية تعطي للزمن قيمة معيارية حاكمة متسلِّطة على الفكر، فالحقيقة والصواب والجيد والأجود هو ما سينجلي عنه الزمان وما سيتمخَّض عنه المستقبل، في حين تنتقل كل مكونات التاريخ لتتقاسم الخيرية والأفضلية والحُسن تبعًا لتَموضُعِها على سلَّم درجات التقدم. هذا ما تقرِّره عقيدة التقدم، وهي إن لم تقرره علنًا

وصراحة (لأنه أمر أسخف من أن يُصرَّح به) فهي تستبطنه ضمنًا وتغرسه في البنية النفسية والمعرفية للرؤية التقدمية.

إن أي فرد من رعاع أوروبا في القرن الثامنَ عشرَ، لم يكن ليراوده أدنى شك في خيرية الحضارة الأوروبية وتفوُّقها الحضاري والأخلاقي والمعرفي على أي من الحضارات القديمة البائدة، أو المستمرة في بعض القارات البعيدة، ولم يكن يساوره أي شك في أحقِّية الإنسان الأوروبي في أن يُبيد شعوبًا بأكملها ويدمِّر حضارات كاملة ويمحوَها من الوجود، دون أن يطرف له جفن، بل كان يعبر عن قناعة حقيقية في أن فعله هذا هو خدمة للتقدم الإنساني وللحضارة، فيكتسب هذا الفعل الشَّنيع بُعدًا أخلاقيًّا.

انتهت فكرة التقدُّم في الغرب من كونها فكرة مهيمنة يعتقد بها الغربيون ويؤمن بها المفكرون مع نهاية القرن التاسعَ عشرَ، وجاءت الحروب الكونية الكبرى في القرن العشرين لتقضي نهائيًا على هذه الفكرة المتفائلة الوردية، وقد تعرضت هذه الفكرة لنقد وتفكيك من قبل مفكري ما بعد الحداثة[1]. لكن عالَمَ الأفكار يمتلك خصوصية غريبة، وهي أن الفكرة تستمر في الوجود بقوه هي أشبه ما تكون بقانون العطالة في الفيزياء (السير بقوة الدفعة الأولى) خاصة إذا لم يتمَّ تعديل هذه الفكرة لغيرها، وملء الفراغ الحاصل بسقوطها. هكذا هو الحال مع التقدمية، وهكذا هو الحال أيضًا مع الفكرة المادية، فقد سقطت المادية فلسفيًّا في الغرب لكن حضورها لا يزال ملموسًا بل قويًّا في كل مظاهر الحياة.

---

(١) من أبرز المفكرين الغربيين الذين توقفوا أمام فكرة التقدم وتناقضاتها في النصف الثاني للقرن العشرين أرنولد جيهلن. انظر: نهاية الحداثة، جيانيفاتيمو، ص٩ وما يليها وص١١٥، وما يليها، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨.





## في شأن الفكر العربي الحديث

بعد أن أوضحنا ماهية الحداثة في نموذجها الغربي الذي يسعى نحو العالمية، ننتقل للحديث عن الفكر العربي الحديث، الذي هو المكوِّن الثاني لموضوع بحثنا.

الفكر العربي الحديث، أو الثقافة العربية الحديثة هي مسمَّيات شائعة ومتداوَلة، لكنها، مع ذلك تحتاج إلى زيادة توضيح وتحليل لإظهار ما أُضمر واستتر في ثنايا هذه المسميات،فتبعًا لهذا المسمى، لا يُعدُّ الفكر الحديث حديثًا بالمقياس الزمني - الكمي - فقط، بل هو حديث بالمعنى النوعي أيضًا، بمعنى أنه مختلف عن القديم. ذلك أن الحداثة في مفاهيم عصرنا تشير إلى نمط معين من التفكير أنتجته الثقافة الغربية الحديثة ابتداءً بعصر النهضة والأنوار، وهو يقوم على مجموعة من المبادئ المترابطة التي من أهمِّها - كما أوضحنا - الأنْسَنَة والعقلانية الحديثة والطبيعية والوضعية والتقدُّمية والمادية، سواء الفلسفية منها أو العلمية التطبيقية.

الحداثة بالمعنى العربي تشير إلى نمط التفكير الذي تأثر بهذه المفاهيم الغربية وعمد إلى إعادة تقييم أصوله الفكرية على أساس من هذه القيم المعرفية التي يُنظر إليها على أنها قيم كلية مطلقة، وقد أنتج هذا النمط من التفكير ما نسميه «التيار النهضوي الانقطاعي»[1]، الذي بدأت ملامحه

---

(١) الفكر النهضوي الانقطاعي، هو الفكر الذي أنتجته النخب العربية في ما يسمى عصر النهضة، وكان يهدف إلى التأسيس للنهضة كحالة انقطاع عن الماضي والتراث والقيم المعرفية الإسلامية، سواء عبر الرفض المباشر لهذه القيم أو من خلال إعادة تأويلها بما يتناسب وقيم الحداثة. انظر كتابنا: ثقافة في الأسر، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٨.

تتضح مع الحملة الفرنسية على مصر والشام عام ١٧٩٨. ويعمد هذا التيار الفكري إلى تقمُّص قِيَم الحداثة الغربية وتَبَنِّيها أو إلى محاولات المزاوَجة ومدِّ الجسور بينها وبين القيم المعرفية الإسلامية.

الجانب الآخر لهذا المسمى - الفكر العربي الحديث - الذي يحتاج إلى تمحيص هو شِقُّه المتعلِّق بكونه عربيًّا، ذلك أن كون الفكر عربيًّا من حيث المبدأ، وتبعًا لما هو متداوَل تقليديًّا، يشير إلى أنه منطوق ومقروء باللغة العربية. لكن هذا اللفظ يكتسب في الفكر الحديث بعدًا دلاليًّا جديدًا، فهو في أحد جوانبه يؤكد قومية هذا الفكر كقيمة وكمفهوم مكتسب عمِلت التيارات القومية على تأصيله في التفكير العربي الحديث،و يشير كذلك إلى نوع من حياديته الدينية، إن لم نقل افتراقه عن إسلاميته التي كانت سمة متأصِّلة فيه.

إن كل ما أنتجه الفكر العربي الحديث منذ فجر ما يسمى «عصر النهضة» حتى يومنا هذا، هو نتاج لهذه العلاقة التي حكمت هذا الفكر بنظيره الغربي، أو لنقل بحالة الاستلاب التي عاشها الفكر العربي تجاه نظيره الغربي. فالموقف من التراث مثل الموقف من الدين ومن التاريخ ومن النماذج الفكرية والسياسية والاجتماعية ومن الدولة، كان في جميع أحواله محكومًا لهذه العلاقة الاستلابية تجاه الغرب، ومن ثَمَّ فقد أنتج مواقف مشوَّهة تحتاج إلى إعادة نظر وإعادة إنتاج، وأولى هذه القضايا التي تحتاج إلى إعادة إنتاج على أسس صحية وسليمة بعيدة عن الاستلاب هي التراث والموقف من التراث.





## في شأن التراث

يكتسب التراث أهمِّية خاصة في الحالة الإسلامية بحكم العمر الزمني المَديد الذي عاشته الحضارة الإسلامية، فهذه الحضارة تمتدُّ مستمرَّة إلى حاضرنا منذ أربعةَ عشرَ قرنًا، وهي تحمل مكونات ثقافة شاملة متكاملة تنحدر إلينا عبر القرون مخلِّفة تجربة معرفية فريدة من حيث العمق والشمول. إن جميع المتغيرات التاريخية والسياسية التي عاشتها هذه التجربة لم تكن إلا تغيرات وتطورات في إطار التجربة التاريخية والحضارية المستمرة، ولم تصل في يوم من الأيام إلى مستوى التغير الحضاري، ونقصد بالتغير الحضاري نهاية رؤية وجودية وولادة رؤية جديدة، لا يستطيع أي باحث أو مؤرِّخ أن يقول إن هناك في تاريخ الأمة لحظة انقطاع انتهت فيها تجربة حضارية وولدت تجربة حضارية جديدة. نعم هناك دول وممالك قامت وانتهت واستبدل بعضها بعض، وهناك لحظات قوة وتألُّق ولحظات تراجع وانكسار، لكن ذلك جميعه تم في إطار تجربة حضارية واحدة ومستمرة هي التجربة الحضارية الإسلامية.

إن هذه القضية، أعني قضية الاستمرارية الحضارية، هي واحدة من أهم القضايا التي يجب أن ندركها عند الحديث في أي شأن من شؤون الحضارة الإسلامية، وهي منطلق أول وأساس عند الحديث عن التراث.

في النصف الثاني من القرن التاسعَ عشرَ، وعلى إثر الاحتكاك الذي تمَّ مع الحضارة الأوروبية، وما أفرزه من نتائج أدت إلى ولادة الفكر العربي الحديث، على الصورة التي قدَّمنا توصيفها، بدأت تتبلور توجُّهات ترى أنه قد آن الأوان لهذه التجربة أن تصل إلى نهايتها، وأنه لا بد للتجديد الفكري والحضاري هذه المرة أن يتمَّ خارج ضفَّتي هذه المنظومة الحضارية التي

شاخت واستنفدت إمكانياتها الكامنة برأي البعض. في هذه اللحظة ولدت جميع الإشكاليات الحديثة والمعاصرة التي عاشتها وتعيشها الأمة، ومن بينها إشكالية التراث.

لم يكن هناك شيء اسمه «تراث» في ثقافتنا، فقد عاشت الأمة متفاعلة ومتناغمة مع مصادرها الأساسية التي لم تكن تمثل تراثًا تاريخيًّا ماضيًا، كما يسمَّى اليوم، بقدر ما كانت تمثل مخزونًا معرفيًّا حيًّا ومستمرًّا حتى القرن الثامنَ عشرَ الميلادي / الثاني عشرَ الهجري، لكن الذي حصل بعد ذلك أن هذا المخزون المعرفيَّ الحيَّ بدأ يتحوَّل في وعي النُّخبة إلى تراثٍ ماضٍ يمثل نموذجًا قديمًا ورؤية قديمة للحياة، يقابلها على الطرف الآخر رؤى جديدة مستمَدَّة من مصادر جديدة. في هذه اللحظة تحول المخزون المعرفي للأمة إلى تراث ماضٍ وبدأت تتحدد المواقف المختلفة والمتباينة منه.

التراث الإسلامي هو ثقافة الأمة الحية وتجربتها المعرفية المستمرة منذ بداية الحضارة الإسلامية إلى اللحظة التي بدأت فيها مجموعة من التحولات الفكرية تتكون في وعي شريحة جديدة، حاملة لمكونات ثقافية جديدة مستمَدَّة من الاحتكاك مع حضارة الغرب الصاعدة والفتية، عندئذٍ تحوَّل هذا المخزون المعرفي لهذه التجربة الحية وصار تراثًا بما يحمله التراث من معنى القديم المتوارَث والمتجاوَز تاريخيًّا.

هـذه الشريحة الجـديدة من ممثـلي النخبة الفكرية، التي أسست لهـذا التحوُّل، قدَّمت فيما بعد لولادة شريحة المثقَّفين كبديل عن شريحة العلماء الذين مثَّلوا النخبة الفكرية للأمة على مدار ثلاثةَ عشرَ قرنًا، هذه الشريحة التي رفعت شعار النهضة كحالة من الانقطاع وإعادة التأسيس، ومن ثَمَّ أسست لانقسام الزمن الثقافي العربي الإسلامي إلى مرحلتين: مرحلة ما





قبل النهضة التي هي برأيهم «عصور انحطاط»، ومرحلة النهضة التي تؤسس لنمط الحياة الجديدة والثقافة الجديدة والنموذج الحضاري الجديد.

في هذه اللحظة بالذات ولدت إشكالية التراث بالمعنى الذي يتمُّ تَداوُله في ثقافتنا الحديثة، أي بوصفه مكوِّنًا لوعي قديم قد مر زمنه وانقضى، لكنه لا يزال يحتفظ بامتداداته ويفرض تأثيراته في الحاضر، ويُعيق - إلى حدٍّ كبير - بناء المستقبل المنشود.

## الاتجاهات الرئيسة في قراءة التراث

استنادًا إلى هذا التقديم لنشأة مفهوم التراث وإشكاليته في الثقافة العربية الحديثة، نقول: إن هناك ثلاثة توجُّهات أساسية قد تبلورت في التعامل مع التراث.

**التوجُّه الأول:** هو التنكُّر للتراث والعمل على نَبْذِه وإلغاء دوره وتأثيره في الواقع المعاصر.

**التوجُّه الثاني:** هو التوجُّه التوظيفي للتراث الذي يعمل على قَوْلَبة التراث وتحريفه، أو انتقاء بعض مكوناته وتوظيفها لخدمة رؤية أيديولوجية معينة، ولا يتوانى أصحاب هذا التوجُّه عن تحريف التراث وتزويره بهدف توظيفه الأمثل.

**التوجُّه الثالث:** هو التوجُّه التأصيلي الذي يرى في التجربة الحضارية للأمة تجربة مستمرَّة، عرض لها خلال القرنين الماضيين الكثير من محاولات حرفها عن مسارها وإخراجها من مداراتها، لكن هذه المحاولات جميعها لم تنجح، ولا بد اليوم من إعادة وَصْل الماضي بالحاضر والتأسيس لدورة حضارية جديدة من داخل المنظومة الحضارية الإسلامية لا من خارجها.

## أولًا: التنكر للتراث والرغبة الصريحة في تجاوزه

يمثل هذا التوجُّه في ثقافتنا الحديثة شرائح المثقَّفين ممن تبنَّوا الرؤية العلمانية عمومًا وعبَّروا عن قناعة مُفادُها: إن تبنِّي قِيَم الحضارة الغربية الحديثة هو السبيل الوحيد أمام الأمة للنهوض، وقد كان هذا التوجُّه أكثر وضوحًا وصراحة مع البدايات الأولى لما يسمى «عصر النهضة العربية»، فقد عبَّر فرح أنطون، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وقاسم أمين، وأديب إسحاق، وعدد غير قليل من مثقَّفي الجيل الأول «للنهضة» عن ضيقهم تجاه مظاهر التمسك بالموروث الفكري الذي يُبْديه المجتمع والثقافة الشعبية عمومًا ومراكز التعليم التقليدي كالأزهر، والدُّعاة وبعض الكتاب والأدباء، ودعوا صراحة وبأساليب متفاوتة من الحدَّة، إلى نبذ هذا الموروث كُلِّيةً والسير قُدمًا لاقتباس أسس الحضارة الحديثة ومبادئها. «كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني. وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبِّي لها وتعلُّقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها»[1]. هذا ما كتبه سلامة موسى في مقدمة كتابه «اليوم والغد». ويقول أيضًا: «إن هذا الاعتقاد أننا شرقيون بات عندنا كالمرض، ولهذا المرض مضاعفات. فنحن لا نكره الغربيين فقط ونتأفف من طغيان حضارتهم، بل يقوم بذهننا أنه يجب أن نكون على ولاء للثقافة العربية، فندرس كتب العرب ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب، كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي، وندرس ابن الرومي ونبحث عن أصل المتنبي، ونبحث في علي ومعاوية ونفاضل بينهم، ونتعصَّب للجاحظ... وليس علينا للعرب أي ولاء. وإدمان الدرس لثقافتهم مَضْيَعة للشباب وبَعْثَرة لقُواهم»[2].

(١) اليوم والغد، سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٥.

(٢) اليوم والغد، سلامة موسى، ص ٢٣٥.





لم يكن الأمر بالحدَّة نفسها في الشكل عند الكتاب الآخرين من ممثلي هذه الموجة الفكرية، لكنه لم يكن يختلف من حيث المضمون. عندما نظر لطفي السيد في قضية نشر العلم والمعرفة لم يَرَ للتراث أي دور في ذلك، بل رأى «أن الخطوة التي يقتضي القيام بها من قبل المُصْلِحين العِلْميين هي نقل العلم بواسطة الترجمة إلى وطنهم. وأن هذا المنهج كان ألف باء النهضة في كل أمة وفي كل زمن»[1].

ولم يقتصِر العداء للتراث على التنكُّر لما أنتجه علماء المسلمون من معارف، بل إن شبلي شميل رأى في الكتاب المركزي الذي تأسست من حوله كل المنظومة التراثية الإسلامية حَجَرَ عَثْرة أمام التقدُّم، فكتب يقول: «القرآن يقف عقبة أمام تقدم مصر وهو المسؤول عن تخلُّفها»[2].

لقد ذهب قاسم أمين إلى أن العالَمَ لا يحتمل إلا مَدَنيةً واحدة، وأن مدنية المسلمين كما هو حال كل المدنيات الشرقية قد انتهت واضمحَلَّت، وأن الشرق سائرٌ لا مَحالةَ في طريق المَدنية الغربية؛ لأن «الشرق لا يمكن أن تكون له مدنية خاصة تخالف في أسسها مدنية الغرب، إلا إذا أمكن أن يؤسِّس مدنية قوية تستطيع أن تسود المدنية الغربية، وتكون مدنية العالم، وذلك ما ليس في مُكْنَته الآن ولا في المستقبل»[3].

الحقيقة أن هذا الجيل من رُوَّاد ما سمي بـ«النهضة»، لم يخلف أي دراسات متخصِّصة في التراث، إلا في حدود الإشارات العابرة أو بعض القضايا الجزئية، وقد كان موقفهم العامُّ منه هو موقف التنكُّر له والرغبة في

(١) أحمد لطفي السيد: أستاذ الجيل، فهمي النجار، القاهرة، المؤسسة المصرية ١٩٦٥، ص ٨٨.

(٢) فلسفة تكوين النوع والتقدم، شبلي شميل، ١٩١٠ ط٢، ص٥١.

(٣) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. محمد محمد حسين، ج٢ ص ٢٠٢.

تجاوزه، وقد عبروا عن ذلك من خلال قناعتهم المطلقة بتفوق الغرب وحضارته وعلومه، ومن ثَمَّ فإن موقفهم من التراث لم يتجاوزِ الإعراض عنه والتنكُّر له والسخرية منه في بعض الأحيان.

حمل الصراع حول التراث في هـذه المرحلة المبكرة اسم الصراع بين القديم والجديد، وقد كان القديم يطلق على «كل ما يَمُتُّ بصلة إلى تراثنا الموروث من دين ومن تقاليد، بينما كانوا يعنون بالجديد كل طريف طارئ علينا مما هو منقول في معظم الأحيان عن الأوروبيين»[1]، وقد كان هذا الجيل من الرواد هم حملة هذا الجديد.

لقد تضاءلتِ الأصوات التي تتنكَّر كليًّا للتراث في الأجيال اللاحقة من ممثلي الدعوة إلى التغرُّب لكنها لم تمت نهائيًّا، وقد استمر بعض الكتاب في التعبير عن هذه القناعة إلى يومنا هذا، ومنهم حديثًا صادق جلال العَظْم وعبد الرزاق عيد وفرج فودة وسمير أمين وغيرهم، لكنْ خُفوتُ الأصوات التي تتبنَّى هذه الدعوة لا يعنى أنها انتهت، ففي كتاب حديث للكاتب هشام جعيط نجده يلخِّص فهمه لأزمة الثقافة الإسلامية فيقول: «إنَّ الثقافة العربيَّة الإسلامية الراهنة في حالة أزمة ومفهوم الثقافة هنا واسع، إذ لا يعني فقط الإنتاج الثقافي المتعارَف عليه، بل إنه يعني أيضًا كلّ جوانبها بما في ذلك السياسي والفكري ومسألة العَلاقة مع التراث ومع الحداثة.

وفي رأيي أنَّ أصل الأزمة هو امتناع العالم الإسلامي عن التحوّل في الرؤية إلى العالَم الحديث ونحو الحداثة بما تَعْنيه الحداثة هنا بوصفها منظومة قِيَم وليس التكنولوجي فقط. وبالتالي تكون الثقافة أساسًا لكلّ تحوُّل.

(٢) المرجع السابق، ج٢ ص ١٩٠.





فالعـالم الإسلامي من هـذه الوجهة لم يكن ضمن هذا التحـوُّل ولم يقم بالتحوّل الثقافي الذي يؤهّله للحداثة»[1].

ولكي يتحقق هذا التحوُّل نحو الحداثة، لا بد من إجراء قَطيعة مع الماضي، فالحداثة الغربية لم تتحقق إلا جراء هذه القطيعة مع ماضيها، وهي ليست كما يفترض البعض استمراريةً وتراكمًا. «مَن قال لك إن التطور التاريخي يفـرز النهضة؟ بالعكس، فالقطيعة التاريخية هي التي أفرزت الحداثة لدي الغرب. وفي العالم العربي فإن مسألة التراكم هي التي جعلته في هذا الوضع المتأزِّم»[2].

إلى هذه الرؤية المتنكِّرة للتراث والموقف العدمي منه ينضمُّ دعاة التخلُّص من اللغة العربية أو من اللغة الفصحى واستبدال اللهجات العامية المحلية بها. وتعود هذه الدعوات في نشأتها إلى دراسات بعض المستشرقين من أمثال اللورد دوفرين والألماني كارل فولرس والإنجليزيين وليم ولكسس وسلدن وليمور[3]. وقد تبنَّى هذه الدعوة بعض الكتاب العرب كسلامة موسى ولويس عوض، وممثلي التيارات المعبرة عن الدعوات الوطنية الإقليمية من ممثلي الفرعونية في مصر والفينيقية في الشام وغيرها.

إن اللغة العربية بنظر سلامة موسى هي «لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية، كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن، فها أنا ذا في غرفتي لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية، ولكني أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية... إنها لغة ميتة، لغة القرون المظلمة، لغة الشرق

(١) انظر، الزمان، ٣/ ٣/ ٢٠٠٢ حوار قام به منجي الخضراوي.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: أباطيل وأسمار، محمود محمد شاكر، ص ١٣٤-١٣٧، مكتبة الخانجي، القاهرة ٢٠٠٥.

السخيف، إنها كارثة... إن الفصحى في اعتقادي كانت لغة الكتابة فقط، أي لغة ميتة حتى في زمن ظهور القرآن، ولكن تعليم العربية في مصر لا يزال في أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعًا في الثقافة العربية، أي في ثقافة القرون المظلمة، فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه، ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطًا بعيدًا في الثقافة الحديثة، ونحن إنما ننزع للغة العرب القديمة لما تأصل في أذهاننا من ذلك الفرض السخيف وهو أننا شرقيون يجب علينا أن نحافظ على كرامة العرب وندافع عن تاريخهم، وهذا الاعتقاد في شرقيتنا يجرُّ علينا عددًا من الكوارث قد لا يكون الولاء للغة أهونها»[1].

ويصف عبد الله العروي اللغة العربية بأنها أحد العوائق التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي، فهي الإطار الذي يحفظ الفكر السَّلَفي ويقوِّيه، وهي تنفي موضوعية التاريخ ولسانها «محنَّط منمَّط»، وهي لغة «مقَوْعَدة عتيقة لا تاريخية مبنية على فلسفة ماورائية مستمَدَّة من العصور الوسطى»[2]. وهو يسمي التمسك بالثقافة العربية «اعترابًا»، ويرى فيه مرضًا أصاب الأمة، وقِوامُه التمسك «بأصنام ثلاثة» هي: «العقيدة الدينية، والثقافة الأدبية، واللغة العربية»[3]، وهذه أعمدة «الاعتراب» الذي يرى ضرورة محاربته؛ لأنه «أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب»[4].

خلاصة ما يذهب إليه ممثِّلو هذا التيار هو أن التراث العربي الإسلامي

(١) اليوم والغد. سلامة موسى، ص ٢٣٨.

(٢) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٢١١ و٢٢١ .

(٣) الأيديولوجيا العربية المعاصرة، عبدالله العروي، ص ١٠٧.

(٤) العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، ص ٢١١.





يمثل رؤية تعود إلى القرون الوسطى، وقد تجاوز التاريخ هذه الرؤية، وأن الانتقال إلى الحضارة الحديثة يتطلَّب التنكُّر للتراث الذي يمثل عبئًا يُثقل كاهل الأمة ويمنعها من السير قُدمًا إلى الأمام. وقد تراجع هذا النوع من المواقف العدائية المعلَنة من التراث في العقود الأخيرة نتيجة لفشل هذه الدعوات، ووصول أصحابها إلى قناعة مُفادها أن القضاء على التراث العربي الإسلامي بهذه الطريقة الواضحة والصريحة - أمر غير ممكن وغير متيسِّر، لذلك لا بد من تغيير طريقة التعامل مع التراث ظاهرًا مع المحافظة على ذات العداء له باطنًا.

**ثانيًا: التوجُّه التوظيفي للتراث**

لا يختلف هذا التوجُّه من حيث المضمون عن التوجُّه الأول من حيث قناعته بضرورة تجاوز التراث والتحرُّر منه والانطلاق نحو تبنِّي نموذج الحداثة وقيمها، لكن هذا التيار يفتقر للصراحة والمباشرة في التعبير عن هذه القناعة، كما أنه قد استفاد من تجربة الجيل الأول، وأدرك أن تجاوز التراث العربي الإسلامي ليس بالأمر السهل، فعمد إلى العمل على توظيف التراث نفسه للقضاء على التراث بأن يجعل منه جسرًا للعبور نحو قيم الحداثة الغربية التي هي فردوس العلمانيين المزعوم، لذلك فالوسيلة المُجْدِية لتحقيق هذه الغاية هي هدم الأصل بالأصل نفسه، «فإذا كان التغير يفترض هدمًا للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته»[1].

(١) انظر: الثابت والمتحول، أدونيس - علي أحمد سعيد، دار العودة، بيروت ١٩٧٤، ١/ ٣٢، ٣٣.

هناك نماذجُ كثيرة لمحاولات التوظيف الأيديولوجي للتراث نجدها عند القوميين والماركسيين والعلمانيين الليبراليين، وهذه النماذج مليئة بكل أصناف التأويل المُجْحِف للنصوص والتزوير المقصود للمعاني وحشر المقولات في أطر ومنهجيات مُصْطَنعة، العلمانية منها والتاريخانية واللسانية وغيرها. ولن نفي هذا البحث حقَّه في هذه العجالة، لكننا نشير إلى بعض فروع هذا التوجُّه التوظيفي والتزويري للتراث.

تمثل المدارس التأويلية الحديثة التي يعبر عنها مجموعة من الكتاب أمثال محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور[1] أخطر هذه التوجُّهات وأشدها وطأة، ذلك أنها تستهدف النص المركزي الذي يدور في فَلَكه التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية عمومًا، ألا وهو القرآن الكريم. وتسعى هذه الدراسات عمومًا نحو تجاوز هذا النص المقدَّس وإفراغه من مضمونه وتقويله ما لم يقله وما لا يمكن أن يقوله، وتحويله في المحصِّلة إلى أداة من أدوات هدم الدين وبناء الحداثة المأمولة. ويستخدم أصحاب هذا التوجُّه لتحقيق غرضهم أدواتٍ وآلياتٍ عديدةً، من أهمِّها وأكثرها تداولًا مفهوم تاريخية النص وإنسانيته.

ويمكن عَدُّ محمد أركون أول من طرح في مجال التداول فكرة «تاريخية النص»، ففي مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤ قال معلقًا على البحث الذي قدَّمه: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليًّا قط بهذا الشكل من قِبَل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة

(١) يمكن هنا إضافة كتاب ساهموا في هذا التوجه أمثال: حسن حنفي، وعلي حرب، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد سعيد العشماوي، وخالد سعيداني، وغيرهم.





محددة»[1]. وقد تلقَّف هذه الفكرة نصر حامد أبو زيد وجعل منها مدارًا أساسيًّا لبحوثه في القرآن، وكرر هذا المعنى في كتابه «مفهوم النص» وغيره من كتبه، وخلاصة ما يريد أن يصل إليه من هذه الدراسات هو القول بأن القرآن «نص بشري، وخطابه تاريخي لا يتضمن معنى مفارقًا وجوهريًّا ثابتًا، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص، فالقرآن في حقيقته وجوهره منتَج ثقافي تَشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، ومن لغته وثقافته صِيغت مفاهيمه، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا »[2].

ومن تفرُّعات هذا التوجُّه كذلك مدرسة القراءة الأيديولوجية للتراث والتي تمثل القراءات الماركسية لحسين مروة والطيب تيزيني، وحسن حنفي نموذجها الأفضل. وكذلك تنضوي في إطار هذا النوع من القراءة قراءة القوميين للتراث.

ولعل آخر التوجهات التوظيفية للتراث وأحدثها هو ما يسمى بقراءة التراث تبعًا لمنهج أو مدرسة فلسفية معينة (غربية حتمًا)، ومع أن هذا الأسلوب في دراسة التراث قديم، فقد أثار ضجة كبيرة عندما قام طه حسين - على زعمه - بدراسة الشعر العربي الجاهلي، تبعًا لما سماه منهج الشك الديكارتي، ورأى أن هذا الشعر ليس جاهليًّا إنما هو إسلامي كتب في عصور ما بعد الإسلام[3].

(١) الفكر الإسلامي في قراءة علمية، محمد أركون، ص ٢١٢.
(٢) مجلة القاهرة، عدد أكتوبر ١٩٩٢، مقال لنصر حامد أبو زيد.
(٣) بيَّن محمود محمد شاكر في عدد من كتاباته أن هذا الرأي لم يكن رأيًا خالصًا لطه حسين، إنما يعود إلى المستشرق مرجليوث.

لكن هذا التوجُّه في دراسة التراث قد وصل إلى مستوى عريض من الشمولية والاتساع مع محمد عابد الجابري في مشروعه لدراسة «العقل العربي» كما سماه، والذي كان له أثر كبير في الفكر العربي الحديث عمومًا وفي الدراسات التراثية خصوصًا، وهو يمثل النزعة التشطيرية التجزيئية للتراث أفضل تمثيل[1].

يؤسِّس الجابري مشروعه النقدي على مقولة أساسية تشكل العمود الفقري لكل ما كتبه في هذا الشأن، وهي مقولة المنظومات المعرفية الثلاث التي تحكم وتتحكم في العقل العربي كمُنتِج ومُنتَج لهذه الثقافة في آن واحد. وهذه المنظومات المعرفية الثلاث هي: المنظومة المعرفية البيانية، التي تشتمل على علوم «البيان» من نحو وفقه وكلام وبلاغة. والمنظومة المعرفية «العرفانية» «من تصوُّف وفكر شيعي وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبُّب وسحر وطِلَّسْمات وعلم تنجيم» والمنظومة المعرفية البرهانية التي «تؤسس الفلسفة والعلوم العقلية» من منطق ورياضيات وطبيعيات (بفروعها المختلفة)، وإلهيات وميتافيزيقا»[2].

(١) النزعة التجزيئية التشطيرية للتراث نجدها عند العشرات من الكتاب والباحثين العرب الحديثين، لكنها عرضت بوضوح وإسهاب عند الجابري. فقد دعا سمير أمين إلى الأخذ من تراثنا بما هو ذو طابع تقدمي كابن رشد وابن خلدون، ورفض ما يراه ذا طابع رجعي كالغزالي. (سمير أمين «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي» في «أزمة المجتمع العربي»، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٥٠)، وهناك من دعا للأخذ من التراث بكل ما يخدم إعلاء شأن العقل ومحاربة الخرافات وإشاعة التسامح الديني وإهمال ما سواه. (توفيق سلوم: «نحو رؤية ماركسية للتراث العربي»، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨، ص ٩٥-٩٦)، وكذلك كان محمد عمارة في بداياته يأخذ بهذه النظرة التجزيئية التشطيرية للتراث ويدعو لتوظيف جزئه «المتقدم» ضد جزئه «المتخلف» (محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٨، ص ٤٤). والأمثلة بهذا الشأن كثيرة في نتاجات الباحثين العرب المعاصرين.

(٢) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٢٥٤و ٣٣٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ط ٨.





وهذا كلام يبدو مقبولًا، فإن تعدد المنظومات المعرفية في إطار الثقافة الواحدة - أمر مقبول ومعروف في العديد من الثقافات، وقد تختلف هذه المنظومات المعرفية باختلاف السمات المميِّزة لهذه أو تلك من الثقافات، لكنَّ تعدد أشكال المعرفة أمر طبيعي، وربما هو حتمي في السعي المعرفي الإنساني بشكل عام، لكن الجابري يذهب أبعد من ذلك عندما يقرر أن الثقافة العربية هي نتاج لصراع وتنافس هذه المنظومات الثلاث التي تبدو كأنها جُزر منفصلة لا يربطها ببعض أي رابط معرفي، يقول ملخِّصًا ما ذهب إليه في دراسته لهذه الأنظمة المعرفية الثلاث:

«استعرضنا في الفِقرات السالفة مظاهر «أزمة الأسس» في الفكر العربي، الأزمة الراجعة إلى تصادم النظم المعرفية المتنافسة داخله، وتداخلها: «البيان» مع «البرهان» من جهة، والبرهان مع «العرفان» من جهة ثانية، ثم «البيان» مع «العرفان» من جهة ثالثة[1]. وهذه الأزمة أزمة مستمرة لأن «الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل بين النُّظم المعرفية الثلاث المؤسِّسة لها، وليست حركة «نقلة» (أي حركة يتمُّ الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى، ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدُّد»[2].

عمَد الكثير من الكتاب للتصدِّي بالنقد لآراء الجابري، ومنهم جورج طرابيشي الذي تخصَّص في نقد مشروع الجابري، وقدم الكثير من النقد الجدِّيِّ لآرائه في دراسات تفصيلية، لكنه مع النقد الذي قدمه تفصيليًّا لآراء الجابري، ذهب في العموم إلى أبعد من الجابري في التأكيد على البعد العلماني الذي يريد أن يستلَّه من التراث.

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٢٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٤.

إن مناقشة الجابري في التفاصيل لا تُجدي كثيرَ نفعٍ؛ لأن الأساس الذي يقوم عليه البنيان المتمثِّل بالرؤية التجزيئية للتراث، هو أصل الإشكال وأساسه، هذا الزعم الذي تقوم عليه كل منظومة الجابري النقدية والمتمثل في المنظومات المعرفية المنفصلة والمتصادمة بعضها مع بعض - هو زعم باطل وهو بيّن البطلان لكل من يعرف التراث العربي معرفة متوسطة، وكل ما يقوم على باطل فهو باطل مثله.

إن وحدة البنية المعرفية لأي ثقافة من الثقافات تأتي من وحدة رؤيتها الكونية ووحدة جوهرها الحضاري الذي تنضوي في إطاره نُظم معرفية مختلفة، وقد تتباين في بعض مفاصلها، لكنها تُنتج في المحصِّلة رؤيةً واحدةً للكون والطبيعة والمخلوق والخالق، بما ينعكس على فهم التراتُبية الكونية ونظام العلاقات الاجتماعية والسياسية ومنظومات القيم الفردية والجماعية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وأنماط العلوم النظرية والتطبيقية ومناهجها.

إن تعدد النُّظم المعرفية قضية طبيعية، وليس حكرًا على الثقافة الإسلامية، وهذا أمر معروف في كل الثقافات، وقَلَّما تخلو ثقافة من ثقافات الشعوب المختلفة من تجاور المنظومتين البرهانية والعرفانية، أما المنظومة البيانية فهي قد تطورت ونمت إلى أبعد الحدود في الثقافة الإسلامية بحكم مكانة النص في هذه الحياة الإسلامية.

إن طبيعة المنظومة المعرفية البيانية تفرضها مادة البحث، وإن النظام المعرفي البياني هو كذلك لأنه يتعامل مع نصوص (القرآن والسُّنة)، من أجل استنباط أحكام فقهية وعَقَدية، ومن ثَمَّ فهو محكوم للغة ومرتبط بها، ومن غير المعقول أن يهمل النص ويلجأ إلى العقل مثلًا لتقرير أمور العقيدة





والفكر، وهو إن فَعَلَ ذلك يكون قد قدم لنا وجهة نظر فردية ولم يقدم لنا قواعد شرعية.

من ناحية أخرى فإن توجيه انتقاد من نوعٍ أن هذا النظام المعرفي (البياني) قد ولد مكتملًا في عصر التدوين، وأن الثقافة العربية تجترُّ نفسَها منذ عصر التدوين إلى اللحظة التي وصلت فيها إلى الركود التامِّ[1] - هو انتقاد غير دقيق؛ لأن طبيعة هذه المنظومة تفرض نقطة يصل البحث فيها إلى حدٍّ من الاكتمال، لا يلغي إمكانية البحث والتعمُّق ورؤية النصوص في إطار التغيرات الحياتية، لكنة يضيق هذه الإمكانية إلى حدٍّ كبير. فعلى سبيل المثال، هناك إمكانية جزئية لتطوير علوم الفقه وأصوله، لكن ذلك لا يمكن أن يصل إلى حدّ تجديدها جذريًّا وكليًّا، إلا بتجاوز النصوص المؤسسة أصلًا، والانتقال إلى مناهج غير بيانية، أو من خلال الإخلال بقواعد فقه اللغة وتضمين الكلام مدلولات جديدة ومستحدثة.

بل أكثر من ذلك، إن المنظومة المعرفية البرهانية ذاتها يمكن أن تصل في سعيها المعرفي إلى نقطة قريبة من النهاية، فالعقل في مسيرته البرهانية يصل إلى حدود ويقف عندها، هذا ما يحصل في كل دورة معرفية، منذ اليونان حتى الفلسفات الحديثة. إن بداية مرحلة جديدة من البحث الفلسفي، ليست مرتبطة بعملية التقدم بالمنظومة الفلسفية في الاتجاه ذاته، إنما هو مرتبط بتغير ملحوظ وجوهري في منطلقات السعي الفلسفي ومسلَّماته بما يتيح بداية دورة جديدة تعيد إنتاج العالم معرفيًّا استنادًا على هذه المسلمات الجديدة، وهذا ما حدث مع الفلسفة الغربية الحديثة.

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٣٣٤.

لكن هل يشكل استقرار أي منظومة معرفية أزمة ؟

ليس ذلك بالحتمي، إلا إذا انطلقنا من افتراض غريب أثبته الجابري، هو أن هذه المنظومات المعرفية منظومات مغلقة، ولا يمكن الانتقال من إحداها إلى الأخرى.

وليس هناك مجال لافتراض أن تعدد النظم المعرفية هو دليل تصادم وتنافس، بل إن الواضح البيِّن في الثقافة العربية هو تكامل هذه النظم المعرفية، هذا التكامل الذي نراه أحيانًا متجسدًا في شخص واحد، ومثل هذه الحالات أكثر من أن تحصى في الثقافة العربية الإسلامية، مثلًا: هل كان الغزالي (ت٥٠٥هـ) بيانيًّا عندما كتب «المُستصْفَى» وبرهانيًّا عندما كتب «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، وعرفانيًّا في «المنقذ من الضلال»؟ وماذا نقول عن «إحياء علوم الدين» الذي لَمَّ لنا شمل الغزالي مرة أخرى؟

وماذا نقول عن جعفر الصادق (ت١٤٨هـ) الذي يصفه الجابري بأنه مُدوِّن الفقه الشِّيعي «علوم البيان» لطائفة ينسبها كليًّا إلى العرفان، وغريب كذلك أن ينسب كل العرفان إلى الشيعة وينسب التصوُّف إلى العرفان، فهل التصوُّف شيعي؟

للخروج من هذا المأزق ينسب الشيعة والتصوُّف كليهما إلى «الهِرْمِسية والمانَوية»، وهل يصح أن ننسب التصوف الإسلامي السُّني مثلًا إلى المانوية أو الهرمسية لمجرد التشابه في بعض المفاهيم والمبادئ؟ بالطبع أنا لا أنكر هذا التشابه، لكن ما أنكره هو النتيجة التي وصل إليها الباحث من نسبة التصوف إلى الهرمسية والمانوية نسبة نقل وتمثُّل، في حين إن للأمر تفسيرًا آخر لا يختلف عن تفسير أوجه التشابه في المنظومات الدينية المختلفة. هل يجوز لنا أن نقول: إن قصة خلق آدم في القرآن منحولة من التوراة ؟ وإن





قصة الطوفان مأخوذة من المعتقدات البابلية؟ وقد قيلت آراء من هذا النوع، لكننا نعلم جميعًا مصدرها وأهدافها، وهي حتمًا لا تدخل في إطار سَعْينا لتعميق معرفتنا بتراثنا الإسلامي.

وماذا نقول عن ابن طُفَيْل الأندلسي (ت٥٨١هـ) الذي سكت عنه الجابري وهو يصف لنا «التجربة الأندلسية» الفريدة؟ ولماذا لم يتحدث عنه وعن عمله الأهم وهو «حي بن يقظان»، الذي يمثِّل رسالة في نُظم المعرفة وتكامل هذه النظم الثلاث ؟

ماذا نقول عن الفارابي (ت٣٣٩هـ) الذي ربط المنظومة البرهانية بالمنظومة البيانية بإقرار الجابري نفسه ؟

ليست هذه المنظومات المعرفية منفصلة، بل هي متصلة يكمل بعضها بعضًا، والجابري لم يستطع في كتابه الثاني «بنية العقل العربي» الذي يتعامل مع نصوص حية من التراث، إلا أن يقرر أن هذه النُّظم يفضي بعضها إلى بعض، يقول في خاتمة حديثة التحليلي لبنية المنظومة البيانية: إن مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز المتكاملين في إطار نظرية «الجوهر الفَرْد»، التي تنصُّ على أن «العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات وكل شيء في هذا العالَم، هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الاحتكاك ولا على التداخل، والنتيجة هي أن هذه العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليس علاقة تأثير. وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالًا لفكرة القانون أو «السببية».

ويخلص الجابري من هذا الأمر مندهشًا، إلى أن البيانيين بذلك قد فتحوا الباب على مصراعيه لأصحاب العرفان، إضافة إلى فتح الباب أمام ما يسميه خرق العادة والمعجزة والطِّلَّسْمات والسحر. ويَحارُ الجابري كيف

يفسر ذلك، وكيف يشرح ما ينقض الأساس الذي قام عليه بنيانه من تناقض بين المنظومات الثلاث وتنافس بينها، في حين أن دراسة النصوص يوضح أن إحداها يفضي إلى الآخر وبكل سهولة! وهنا يخذل الجابري نفسه، وما بذله من جهود كبيرة وبيِّنة في سعيه لتقديم البنى المعرفية البيانية عبر منظوماتها المفهومية، ويقوم بنُقْلة مؤسفة ليقدم لنا مَخْرَجًا من الأزمة التي وصل إليها بحثه بأن يعود ليشرح لنا المنظومة المعرفية البيانية مرة أخرى، استنادًا إلى بيئة البدوي وحَبَّات الرمل المنفصلة، والقرابة بين أفراد القبيلة التي ليست هي اتصالًا، بل هي تخفيف من الانفصال وتقليص لمداه»[1] !!

إن شخصًا مثل الجابري لا يؤخذ عليه مثلًا قلة معرفته بالتراث، لأنه من الواضح أنه قرأ التراث، لكنْ يؤخذ عليه عدم قدرته على تلمُّس روح الثقافة المتكاملة، أو تعمُّده عدم إبراز هذا التكامل، أو إغفاله.

إن إغفال عنصر التكامل هو الأصل في نقد مشروع الجابري كله، وهو ما قام به - كما سنرى - الباحث المغربي طه عبد الرحمن، فكان بذلك نقده أشمل الدراسات النقدية للجابري وأعمقها.

### ثالثًا: التوجُّه التأصيلي للتراث

ينطلق هذا التوجُّه في التعامل مع التراث من الإقرار بواقع الاستمرارية في التجربة الحضارية الإسلامية وتكامل عناصرها، لذلك نراه يعبر عن قناعته بأن دراسة التراث واستيعابه والانطلاق من محدِّداته، هي ضمانة لانسجام الفعل النهضوي المنشود مع مكوِّنات الجسم الاجتماعي والحضاري الذي يصبو إلى هذه النهضة.

---

(١) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص ٢٤٠-٢٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤.





إن دراسة التراث يجب أن تتم على قاعدة ربط الواقع الثقافي للأمة بمصادرها الأولى المتمثِّلة في ما نسميه اليوم «التراث»، والعمل على إعادة إنتاجه في واقعنا المعاصر، وهذا يتطلب أن نتفهَّم حقيقة المنظومة التراثية وندرك مضامينها.

إذا ما كان التوجُّه التوظيفي للتراث ينطلق من نظرة تجزيئية تشطيرية تقسم التراث إلى منظومات معرفية متباينة، كما رأينا عند الجابري، فإن التوجُّه التأصيلي ينطلق من رؤية تكاملية، ترى في التراث منظومة متماسكة يكمل بعضها البعض الآخر.

وإذا ما كان التوجُّه التوظيفي للتراث يعتمد في دراسته للتراث على أدوات ومناهج مستورَدة من خارج المنظومة التراثية، فإن التوجُّه التأصيلي يؤكد على دراسة التراث بمنهجيات وأدوات تأصيلية.

هاتان هما العلامتان الفارقتان منهجيًّا وفكريًّا بين كلا التوجُّهين في التعامل مع التراث، وهذا المَنْحَى في البحث التراثي جديد، ونراه في دراسات جاءت ردًّا على أصحاب التوجُّه التوظيفي ومحاولاتهم تجزئة التراث وتفكيكه إلى وحدات منفصلة، يقول طه عبد الرحمن في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»: «لقد نحونا في تقويم التراث مَنْحًى غيرَ مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توسَّلنا فيه بأدوات مأصولة حيث توسَّل غيرنا بأدوات منقولة»[1].

إن هذا المنهج، كما يشير د. طه عبد الرحمن، غير مألوف وغير مشهور،

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧.

عند المعاصرين من الباحثين في التراث ممن اشتُهرت أعمالهم، لكنه لم يكن معدومًا في نتاج مَن نسمِّيهم أصحاب التوجُّه التأصيلي، وربما يكون من المُلفِت للانتباه ذلك التقاطع الكبير في منهج د. طه عبد الرحمن في فهم التراث، مع الأسس التي أرساها محمود محمد شاكر في النصف الأول من القرن العشرين، حيث نراه يؤكد على أن قضية التكامل هي القضية البارزة التي تميِّز المنظومة التراثية العربية الإسلامية. إن مفهوم «الثقافة العربية المتكاملة» يعود إلى محمود محمد شاكر، الذي أوضح أن الوصول إلى هذا الفهم والإحساس بالتكامل هو محصِّلة المنهج الصحيح في فهم التراث، الذي هو بدوره مستمَدٌّ من التراث ذاته.

بدأ الحديث عن المنهج في فهم التراث منذ أن افتتح طه حسين هذا الحديث في كتابه «في الشعر الجاهلي»، وفي ذَهابه مذهبَ ديكارت، حيث يقول: «إن القاعدة الأساسية في منهج ديكارت هي أن يتجرَّد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خاليَ الذهن خلوًّا تامًّا».

ويعقِّب محمود شاكر على ذلك قائلًا بأن هذا سُخْف وتَشدُّق وكلام لا يشوبه ذرو من الصدق (والذرو: دقيق التراب)[1]، فليس المنهج هو ما يبدأ به الكاتب، «فيُفيض في شرح منهجه في القراءة والكتابة ثم يكتب بعد ذلك ما يكتب ليقول للناس: هذا هو منهجي وها أنذا قد طبقته. هذا سُخْف مريض غير معقول، بل عكسه هو الصحيح المعقول»[2].

إن الكاتب لا يكتب تبعًا لمنهج يختاره كما يختار البدلة التي يرتديها

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. ص ٢٩-٣٠. عن مقدمة كتابه: المتنبي، دار المدني، جده. ودار الخانجي، مصر.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا مرجع سابق. ص ٢٠.





ويغيِّره متى شاء، فأمر المنهج ليس فيه هذا القدر من التكلُّف، إنه أكثر بساطة وطبيعية، فالمنهج ليس شيئًا منفصلًا عن التراث ذاته، فكل منظومة تراثية معرفية تستبطن منهجها، وبذلك فإن المنهج هو الذي يكتب فينا ولسنا من يكتب تبعًا لمنهج، لأن المنهج يقوم ويتأسس على مقدمات يسميها محمود شاكر «ما قبل المنهج»، وهذه المقدمات التي سأعرضها كما وضَّحها الكاتب هي التي تشكِّل ركائز «الثقافة المتكاملة».

يقول شاكر: «فهذا الذي يسمَّى «منهجًا» ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشطر في معالجتها: التطبيق.

فشَطْر المادة يتطلَّب قبل كل شيء، جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسِّر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصًا دقيقًا، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية، وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسَّر للدارس أن يرى ما هو زَيْفٌ جليًّا واضحًا وما هو صحيح مستبينًا ظاهرًا، بلا غفلة وبلا هوى، وبلا تسرُّع.

وأما شطر التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زَيْفها وتمحيص جيدها، باستيعاب - أيضًا - لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرُّع. ثم على الدارس أن يتحرَّى لكل حقيقة من الحقائق موضعًا هو حقُّ موضعِها، لأن أخفى إساءة في وضع إحدى الحقائق في غير موضعها، خَليقٌ أن يشوه عمود الصورة تشويهًا بالغ القُبْح والشَّناعة».

وشطر التطبيق هو مجال الصراعات الفكرية الذي «تَصْطَرِع فيه العقول، وتَتَناصَى الحُجَج». لكن هذا الكلام عن المنهج يبدو عموميًّا، وهو صحيح بالنسبة لكل الثقافات ولكل مجالات العمل الفكري والأدبي، وهذه حقيقة يقرُّها محمود شاكر لكنه يربطها بما يُسمِّيه «ما قبل المنهج»

أو «مقدِّمات المنهج»، فلكي يصل الباحث إلى شطر المادة ويكون قادرًا على جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصًا دقيقًا، ولكي يصل إلى شطر التطبيق ويكون قادرًا على ترتيب المادة بعد نفي زَيْفها وتمحيص جيِّدها، باستيعاب أيضًا لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرُّع، يجب أن تكتمل لديه مقوِّمات ما قبل المنهج، وهذه المقومات تكمن في أشياء ثلاثة: اللغة والثقافة والأصل الأخلاقي.

أما اللغة، فإنها ليست مجرد وسيلة للتواصل والتفاهم بين البشر، إنما هي وعاء المعارف جميعًا، وعاء حامل لتصوُّرات وتراكيب أكثر عمقًا وتعقيدًا؛ لذلك فإن تلمُّس الثقافة وإدراك مكنونها، والعاصم عن الزَّلَل في أي مسعًى ثقافي مرتبط أشد الارتباط بفهم اللغة والإحاطة بأسرارها «وأساليبها الظاهرة والباطنة وعجائب تصاريفها التي تجمَّعت وتشابكت على مَرِّ القرون البعيدة، فصارت ألفاظها وتراكيبها الموروثة والمستخدمة تحمل من كل زمان مضى وكل جيل سبق نفحة من نفحات البيان الإنساني بخصائصه المعقَّدة والمكتَّمة، أو خصائصه السمحة والمُستعلَنة. وبين تمام الإحاطة باللغة وقصور الإحاطة بها مَزالِقُ تَزِلُّ عليها الأقدام ومخاطر يُخْشَى معها أن تنقلب وجوه المعاني مشوَّهة الخِلقةِ مستنكَرة المرآةِ»[1].

أما الثقافة فهي في مصطلح محمود شاكر تشير إلى معنى شمولي يشير إلى ذلك النَّسَق من المعارف المتكاملة المتوارَثة منذ القِدم، وهي «تكاد تكون سرًّا من الأسرار الملثَّمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر. وهي في أصلها الراسخ البعيد الغَوْر، معارف كثيرة لا تحصى، متنوعة أبلغ

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. مرجع سابق. ص ٢٧





التنوُّع، لا يكاد يُحاط بها، مطلوبة في كل مجتمع إنساني للإيمان بها، أولًا عن طريق العقل والقلب، ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجري منه مجرى الدم لا يكاد يحس به، ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه وخياله انتماءً يحفظه ويحفظها من التفكُّك والانهيار، وتَحُوطه ويَحُوطها حتى لا يفضي إلى مَفاوِزِ الضَّياع والهلاك»[1].

أما حقيقة هذه الثقافة وجوهرها فهي مستمَدَّة من المعْتَقَد ومن الدِّين، فهو الذي يمُدُّ ثقافة الأمة، أي أُمة كانت، بالمفاهيم الكلية الشمولية، يقول شاكر: «ورأس كل ثقافة هو الدين.. أو ما كان في معنى الدين»[2].

وأما الأصل الأخلاقي فهو يتمثَّل في مقدرة الباحث على التحكم بأهوائه ورغبات نفسه في أثناء بحثه العلمي، فالأهواء هي «الداء المُبِير والشر المستطير والفساد الأكبر»[3]. وهذه الأهواء «مرفوضة في كل عمل يستحق أن يوصف بأنه عمل شريف أو عمل علمي»[4]. إن المقصود بالهوى هو نُزوع الباحث إلى توظيف المادة التي بين يديه لما يخدم منظوره الخاص ورؤيته المنسجمة مع قناعاته وأغراضه المسبَقة. وقد قاس محمود شاكر هذه الأصول الثلاثة على عمل المستشرقين وأوضح أنهم فاقدون لها جميعًا، وخاصة الأصل الثالث منها، وهو الأصل الأخلاقي وحقيقة عدم تجرُّدهم عن الأهواء والنَّزعات الذاتية، في حين إن الأصل الأخلاقي والتجرُّد عن الأهواء وطلب التوثيق الشديد في نقل المعلومة هو ما بُنيت عليه الثقافة العربية الإسلامية منذ عهودها الأولى.

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. مرجع سابق. ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق. ص ٣١.

(٣) المرجع السابق. ص ٦٦.

(٤) المرجع السابق. ص ٧٨.

إن المنهج بترابُطه مع مقدِّمات المنهج يقود إلى التكامل والإحساس بهذا التكامل في العمل في أي مجال من مجالات الثقافة التي مَرَّ ذِكْرُها معنا آنفًا، فالتكامل هو ما يعطى الثقافة هويَّتَها التي هي روحها، وإن هذا الإحساس بالتكامل ليس شيئًا مُختَرَعًا أو مبتدَعًا، فإن «شطري المنهج» (المادة والتطبيق) مكتملان اكتمالًا مذهلًا يحيِّر العقل، منذ أولية هذه الأمة العربية المسلِمة صاحبة اللسان العربي، ثم يزداد اتساعًا واكتمالًا وتنوعًا على مَرِّ السنين وتعاقُب العلماء والكُتاب في كل فن... كنت أستشِفُّ «شطري المنهج» كما وصفتهما تلوح بوادره الأُوَل منذ عهد علماء صحابة رسول الله ﷺ، ومَن حُفظت عنهم الفتوى منهم، كعمر بن الخطاب (ت٢٣هـ)، وعلي بن أبي طالب (ت٤٠هـ)، وعبد الله بن مسعود (ت٣٢هـ)، وعبد الله ابن عباس (ت٦٨هـ)، وعبد الله بن عمر (ت٧٣هـ).

ثم زادت وضوحًا عند علماء التابعين كالحسن البصري (ت١١٠هـ)، وسعيد بن المسيَّب (ت٩٤هـ)، وابن شهاب الزُّهْري (ت١٢٤هـ)، والشعبي (ت١٠٣هـ)، وقَتادة السَّدوسي (ت١١١هـ)، وإبراهيم النَّخعي (ت٩٦هـ).

ثم اتَّسع الأمر واستعلنَ عند جِلَّة الفقهاء والمُحَدِّثين من بعدهم، كمالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، وأبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، وصاحبيه أبي يوسف القاضي (ت١٨٢هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، والشافعي (ت٢٠٤هـ)، والليث بن سعد (ت١٧٥هـ)، وسفيان الثوري (ت١٦١هـ)، والأوزاعي (ت١٥٧هـ)، وأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، ويحيى بن مَعين (ت٢٣٣هـ)، والبخاري (ت٢٥٦هـ)، ومسلم (ت٢٦١هـ)، وأبي عمرو ابن العلاء (ت١٥٤هـ)، والخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ)، وأبي جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، وأبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ).





ثم استقرَّ تدوين الكتب فصار نهجًا مستقيمًا، كالشمس المشرقة نورًا، مستفيضًا عند الكاتبين جميعًا منذ سيبويه (ت١٨٠هـ)، والفَرَّاء (ت٢٠٧هـ)، وابن سَلَّام الجُمَحي (ت٢٣٢هـ)، والجاحظ (ت٢٥٥هـ)، وأبي العباس المبرِّد (ت٢٨٦هـ)، وابن قُتَيبة (ت٢٧٦هـ)، وأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت٤٧٤هـ)، وابن حزم (ت٤٥٦هـ)، وابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، وابن رشد الفقيه (ت٥٢٠هـ)، وحفيده ابن رشد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، والبِيروني (ت٤٤٠هـ)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ)، وآلاف مؤلَّفة لا تحصى حتى تنتهي إلى السيوطي (ت٩١١هـ)، وعبد القادر البغدادي (ت١٠٥٤هـ)، والزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، والشوكاني (ت١٢٨١هـ)»[1].

ما الذي وجده محمود شاكر عند كل هؤلاء، الذين تعمَّدْنا أن نوردهم كما ذكرهم ولا ننقص منهم أحدًا، على اختلاف الزمان والتخصُّص واختلاف الآراء؟

إن المشترك الذي وجده عند كل هؤلاء كما أشرنا، هو تكامل البنية المعرفية التي تعطي هذه الثقافة هويتها المعبِّرة عن خصوصية تنهل من منظومة قِيَميَّة أرسى دعائمها الإسلام في حياة الأمة فصارت روحًا سارية في جسد هذه الأمة تعبر عن مكنونها الحضاري وتربط ماضيَها بحاضرها وترسم الخطوط العريضة لمستقبلها.

إن ما وجده هو تلك الوحدة الداخلية التي تأتي امتدادًا لرؤية حضارية مشتركة للوجود والإنسان والمجتمع، وهذه الرؤية المشتركة هي بالذات ما

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا مرجع سابق. ص ٢٤-٢٥ .

يمنح تلك التجلّيات والتطبيقات المختلفة في المجالات المتباينة عنصر الوحدة والانسجام والتكامل والانتماء إلى منظومة ثقافية معرفية واحدة.

إن هذا الانسجام وهذا التكامل – اللذين يكونان ما قبل المنهج كمقدمة معرفية، والمنهج بحد ذاته كممارسة تطبيقية – ليسا شيئًا مختَرَعًا أبدعه محمود شاكر من بنات أفكاره، إنما هو ما وجده في التراث عند قراءته قراءة متعمِّقة نتيجة لاختلافه مع «المناهج الأدبية السائدة» في «حياتنا الأدبية الفاسدة» كما كان يحلو له أن يشير ويكرر الإشارة إلى هذه الحقيقة، فيقول:

«إن الإحساس القديم المبهَم بفساد الحياة الأدبية، [الحياة الأدبية مفهوم شامل عند محمود شاكر، يعادل مفهوم الحياة الثقافية] قد أفضى بي إلى إعادة قراءة الشعر العربي كله أولًا، ثم قراءة ما يقع تحت يدي من هذا الإرث العظيم الضخم المتنوِّع؛ من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام) ومِلَل ونِحَل، إلى بحر زاخر من الأدب والنقد والبلاغة والنحو واللغة، حتى قرأت الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم والطب القديم ومفردات الأدوية، وحتى قرأت البَيْزرة والبَيْطرة والفِراسة... بل كل ما استطعت أن أقف عليه بحمد الله سبحانه، قرأت ما تيسر لي منه، لا للتمكُّن من هذه العلوم المختلفة، بل لكي ألاحظ وأتبيَّن وأُزيح الثَّرى عن الخَبِيْء والمدفون»[1].

إن هذا الخَبِيْءَ المدفون الذي أزاح عنه كاتبنا الثرى إنما هو عنصر الوحدة وعنصر الانسجام في البنية الداخلية لهذه العلوم، وفي بنية هذه المنظومة المعرفية على اختلاف مجالاتها وأساليبها وموضوعاتها. إن هذين

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا مرجع سابق. ص ٢٣-٢٤.





العنصرين – الوحدة والانسجام – يعبران عن رؤية حضارية واحدة هي الرؤية الإسلامية للكون والطبيعة والإنسان.

بدوره يذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى التأكيد على هذه التكاملية التي هي محصِّلة المنهج «المأصول»، ويذهب أبعد من ذلك في توضيح هذا التكامل من خلال دراسات معمَّقة لمكوِّنات التراث العربي في علاقاته البينية الداخلية، وفي علاقاته الخارجية مع النُّظم المعرفية التي تفاعل معها كالفكر اليوناني مثلًا.

يبدأ الدكتور طه بنقد المنهج التجزيئي والرؤية التجزيئة للتراث من خلال نقد أبرز القائلين بها، وهو الجابري، يقول: «إن نموذج الجابري قد وقع في خطأ التفاوت بين القصد والفعل، فإن ظهر في منطلقه مستهدفًا الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات، فإنه لم يَلْبَثْ أنِ اشتغلَ بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية، كما يتجلى ذلك في توسُّله بآليات عقلانية تجريدية وبآليات فكرانية تسييسية أضرَّت بالمبادئ التراثية الثلاث، وهي مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب، فقد استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدأ العلمانية للفصل بين الروح والعلم، وإلى مبدأ النظر المتوحِّد أو ما يمكن أن نسميه مبدأ «النظرانية»، للفصل بين الحوار والصواب»[1].

ويذهب طه عبد الرحمن كذلك إلى الربط بين المناهج المستورَدة والنظرة التجزيئية التفاضلية للتراث، حيث تؤدى الأولى إلى الثانية حتمًا، يقول: «إن

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٣٩.

الاشتغال النقدي بالمضمون مع إغفال وسائله يفضي إلى اتخاذ موقف تجزيئي أو تفاضلي من التراث»[1].

ويقول في هذا الشأن أيضًا: «ولما كانت النظرة التجزيئية في نقد التراث مقترنة بالاشتغال بمضامينه من دون وسائله، لكونها تستبدل بهذه الوسائل التراثية آليات عقلانية وفكرانية مستندة إلى مبادئ الموضوعية والعلمانية والنظر المتوحِّد، فإن اعتناق الجابري لها أفضى به إلى أن يجمع في نموذجه التقويمي، إلى جانب العثرات الناتجة عن نقصان الاستيعاب، آفات المبادئ التي تستند إليها هذه الآليات، وأن يدخل في تقطيع التراث تقطيعًا وفي تفضيل بعضه على بعض تفضيلًا، وفي استيفاء قسم صَحْل وغير أصيل منه، مُخِلٍّ بالقيم الأصلية للتراث التي تضمن له الترابط والتكامل»[2].

وعلى العكس من ذلك فإن دراسة التراث بوسائله وأدواته، أي بمناهجه الخاصة يقود حتمًا إلى إدراك التكاملية فيه «إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا مَحَالَةَ إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[3].

أما حول منهجه في توضيح هذا التداخل والتكامل في بنية المنظومة التراثية، فهو يذهب إلى إثباته من خلال تبيان ما يسميه:

أولًا: التداخل المعرفي الداخلي، الذي يعرّفه بقوله: «هو حصول اندماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام والتصوف والفقه»[4].

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٧١.
(٣) المرجع السابق، ص ٨١.
(٤) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٢٥.





وثانيًا: التداخل المعرفي الخارجي، الذي يعرّفه بأنه: «حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي»[1]، كما هو الحال في علم الكلام والعلوم الإلهية عند الفلاسفة.

أما عن شمولية هذه الأحكام في التداخل الداخلي والخارجي للمنظومة التراثية بكاملها، ومن ثَمَّ الحكم عليها بالتكامل، فهي مستمَدَّة من المعادلة المنطقية التالية: «إذا صح أن الطرفين المتباينين من هذه المعارف يعملان بمبدأ التداخل ومبدأ التقريب معًا، صحَّ معه أن المراتب المعرفية الموجودة بينهما تعمل هي الأخرى بهذين المبدأين، ذلك لأنه إذا كان الأبعد من المعارف آخذًا بهما، فالأَوْلَى أن يأخذ بهما ما هو دونه بعدًا. وإذا تأمَّلنا في المجال التداولي الإسلامي العربي، وجدنا أن أقرب العلوم التراثية إلى النهوض بالمقتضَيات النظرية لهذا المجال هو أصول الفقه بوصفه العلم الذي يؤسِّس منهجية الفقه الاستنباطية، وأن أقربها إلى النهوض بمقتضياته العملية هو علم الأخلاق، كما وجدنا أن أبعد هذه العلوم عن القيام بالشروط النظرية لهذا المجال هو المنطق الصوري، وأن أبعدها قيامًا بشروطه العملية هو الفلسفة الإلهية، فنحتاج بمقتضى المعيار الأول أن نحقِّق مسلك هذه العلوم الأربعة في التداخل والتقريب»[2].

أما التداخل المعرفي الداخلي فيقدمه طه عبد الرحمن من خلال نموذج أبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) والتداخل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه، من طريق المقاصد، مبينًا في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتابه: «كيف أن علم الأخلاق يزود علم الأصول بأرسخ القواعد وأحكم

(١) المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث. طه عبد الرحمن، ص ٧٥.

الشرائط وأزكى القيم، داخلًا في نسبة راسخة معه، ومفيدًا فروع الفقه إفادة شاملة»[1].

أما التداخل المعرفي الخارجي فيبيِّنه من خلال الفلسفة الإلهية ونموذج ابن رشد، ويبين كيف أن «علم الكلام دخل في الإلهيات من طريق آليات الاستشكال وآليات الاستدلال. أما آليات الاستشكال التي تتعلَّق بمضامين المفاهيم والأحكام الكلامية، فقد استمَدَّت منها الإلهيات ما يمكنها من تقليب مضامين مصطلحاتها وتقرير محتويات قضاياها، وييسر لها سبيل اقتباس بعض المعاني والدعاوَى الكلامية، وأما آليات الاستدلال التي تتعلق بطرق استنباط المسائل الكلامية، فقد أخذت منها الإلهيات ما يمكنها من توسيع إمكاناتها الاستنتاجية، ويمهِّد لها السبيل لاقتباس بعض طرق خرق المبادئ المقرَّرة في المنطق الأرسطي»[2].

وهكذا فقد استطاع التيار التأصيلي من خلال جهود بعض الباحثين أن يبلور مدرسة جديدة في فهم التراث وإحيائه، قائمة على أساس من إدراك التكامل المنهجي والمعرفي في البنية التراثية، كما استطاع أن يضع منهجًا «مأصولًا» في دراسة التراث. لكن ذلك يضعنا على أول الطريق الصحيح؛ طريق إحياء التراث والاستناد إليه في بناء نهضة فكرية وعلمية عربية إسلامية.

* * *

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣ . ونشير إلى أن المؤلف يتحدث عن نوعين من التداخل الخارجي: التداخل القريب، إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه هو العلم الإسلامي. والتداخل البعيد إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول. وبهذا يكون التداخل في نموذج ابن رشد تداخلًا معرفيًّا خارجيًّا بعيدًا.



# الجلسة السابعة:

# أسئلة المستقبل

الشرائط وأزكى القيم، داخلًا في نسبة راسخة معه، ومفيدًا فروع الفقه إفادة شاملة»[1].

أما التداخل المعرفي الخارجي فيبيِّنه من خلال الفلسفة الإلهية ونموذج ابن رشد، ويبين كيف أن «علم الكلام دخل في الإلهيات من طريق آليات الاستشكال وآليات الاستدلال. أما آليات الاستشكال التي تتعلَّق بمضامين المفاهيم والأحكام الكلامية، فقد استمَدَّت منها الإلهيات ما يمكنها من تقليب مضامين مصطلحاتها وتقرير محتويات قضاياها، وييسر لها سبيل اقتباس بعض المعاني والدعاوَى الكلامية، وأما آليات الاستدلال التي تتعلق بطرق استنباط المسائل الكلامية، فقد أخذت منها الإلهيات ما يمكنها من توسيع إمكاناتها الاستنتاجية، ويمهِّد لها السبيل لاقتباس بعض طرق خرق المبادئ المقرَّرة في المنطق الأرسطي»[2].

وهكذا فقد استطاع التيار التأصيلي من خلال جهود بعض الباحثين أن يبلور مدرسة جديدة في فهم التراث وإحيائه، قائمة على أساس من إدراك التكامل المنهجي والمعرفي في البنية التراثية، كما استطاع أن يضع منهجًا «مأصولًا» في دراسة التراث. لكن ذلك يضعنا على أول الطريق الصحيح؛ طريق إحياء التراث والاستناد إليه في بناء نهضة فكرية وعلمية عربية إسلامية.

* * *

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣ . ونشير إلى أن المؤلف يتحدث عن نوعين من التداخل الخارجي: التداخل القريب، إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه هو العلم الإسلامي. والتداخل البعيد إذا كان مبدأ الاندماج هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول. وبهذا يكون التداخل في نموذج ابن رشد تداخلًا معرفيًّا خارجيًّا بعيدًا.



# الجلسة السابعة:

# أسئلة المستقبل



# التراث وإشكالية النضج والاحتراق

د. عبد الحكيم الأنيس(*)

□ **د. محمد حماسة عبد اللطيف** ( رئيس الجلسة ) :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي العربي الأمين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فقد شرفت بدعوة الصديق العزيز د. فيصل الحفيان لي لرئاسة هذه الجلسة المباركة، التي نسعد فيها بأستاذَيْن فاضلين، هما: د. عبد الحكيم الأنيس، ود. محمود مصري، يلقيان بحثين مهمَّيْن، الأول موضوعه «التراث وإشكالية النضج والاحتراق»، والثاني «التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة»، والآن نبدأ بالأستاذ الدكتور عبد الحكيم الأنيس، فليتفضَّلْ.

*

## هل انتهت وظيفة التراث؟

هذا سؤال قد نسمعه أو نُواجَهُ به في هذا العصر، تُرى هل له من خلفية تاريخية؟

الواقع أن هناك مقولة قد تُحَمَّل هذا المعنى، وهي لا تحتمله، لذلك لا بُدَّ من إيرادها ودراستها، هذه المقولة هي:

(*) كبير باحثين أول في دائرة الشؤون الإسلامية بدبي.

العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق، وهو علم الأصول والنحو. وعلم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير. وعلم نضج واحترق، وهو علم الفقه والحديث.

فمَن قال هذه المقولة؟ ومتى؟ ومَن أورَدها مِن العلماء؟ ولماذا؟ وما معناها؟ وما مدى انطباقها على الواقع؟ وما أثرها؟

هذا ما أتناوله بالبحث في هذه المطالب.

### المطلب الأول - قائلها وأولُ مَن ذكرها، والناقلون عنه

لم أجِدْ في شيء من المصادر تعيينَ اسم قائل هذه المَقولة، وعلى هذا لا نستطيع تحديد تاريخها على سبيل القطع، ولكنْ قد يؤخذ من تاريخ أول مَن ذكرها معرفةُ وقت ظهورها، فمَن أول مَن ذكرها؟ ومَن ذكرها مِن بعده؟

١- إن أولَ مَن ذكر هذه المقولة بدرُ الدين الزركشيُّ، وهو من أهل القرن الثامن الهجري، ولد في القاهرة سنة (٧٤٥هـ)، وتوفِّي فيها سنة (٧٩٤هـ). ذكرها في مقدمة كتابه «المنثور في القواعد»، ولفظُه: «فائدة: كان بعض المشايخ يقول...»، وذكرها[1]. ولم يُصرِّحْ باسم هذا الشيخ القائل، ولا صرَّح به أحدٌ مِن بعده.

٢- ونقلها عنه بلديُّه السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ) في كتابيه: «شرح الأرجوزة المسمَّاة: عقود الجُمان في علم المعاني والبيان»[2]، و«الأشباه والنظائر في النحو»[3].

(١) انظر: المنثور (١/ ٧٢).

(٢) انظر: ص١.

(٣) انظر: (١/ ٨).





٣- وذكرها بعدهما زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نُجَيْم الحنفيِّ المصري (٩٢٦-٩٧٠هـ) في كتابه «الأشباه والنظائر»[1] ولم يذكر مَصدرَه، ولكني أرجِّح أنه نقلها عن الزركشيِّ، لكون كتابه هذا في اتجاه كتاب الزركشي، ولاتحاد لفظيهما.

٤- ونقلها عن ابن نجيم محمد علاء الدين بن علي الحَصْكَفيُّ الدمشقيُّ (١٠٢٥-١٠٨٨هـ) في مقدمة كتابه «الدُّرّ المختار شرح تنوير الأبصار»[2] وهو من المَراجع في المذهب الحنفي.

٥- ثم ذكرها طاهر الجزائري (١٢٦٨-١٣٣٨هـ) في آخر كتابه «توجيه النظَر إلى أصول الأثَر»[3] ولم يذكر مصدره.

فهذه المقولة مصرية المنشأ، وهي تعود - حسَبَ الظاهر - إلى شيخ من أهل القرن الثامن، لعله من شيوخ الزركشي، وكان ظهورها في النصف الثاني من هذا القرن، ثم خرجت إلى الشام في القرن الحادي عشر، ولم تَتعدَّ هذين القُطْرَيْن.

### المطلب الثاني - سبب إيراد هؤلاء العلماء لها

**لماذا أوردها هؤلاء العلماء؟**

للإجابة على هذا السؤال لا بد من تتبُّع سياقات إيراد هذه المقولة:

- من الواضح أن الزركشيَّ أوردها ليقول إن علم أصول الفقه نضج وما احترق، فهو بحاجة إلى مزيدِ بحثٍ وخدمة، وأنه بكتابه هذا «المنثور في

(١) انظر: (٤/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) انظر الدر المختار - مع حاشية ابن عابدين - (١/ ١٦٢-١٦٣).

(٣) انظر: (٢/ ٩٠٣).

القواعد» يسهم بهذا الجانب، ويأتي بالجديد، وبذلك يؤيد قوله في مُفْتَتحه: «هذه قواعد تضبِط للفقيه أصول المذهب، وتُطْلِعه من مآخذ الفقه على نهاية المَطْلَب، وتُنظِّم عقده المنثور في سِلْك، وتستخرج له ما لم يدخل تحت مِلْك. أصَّلْتُها لتكون ذخيرة عند الاتفاق، وفرعت عليها من الفروع ما يليق بتأصيلها على الخلاف والوفاق، وغالِبُها - بحمد الله - مما لا عهد للأنام بمثلها، ولا ركضت جِيادُ القرائح في جوادِّ سبلها»[1].

وأكد مُدَّعاه هذا بنقل قول القاضي أبي بكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): «لا ينبغي لحصيف أن يتصدى إلى تصنيف أن يعدِل عن غَرضين: إما أن يَخترِع معنى، وإما أن يبتدع وضعًا ومبنى. وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد الورق، والتحلِّي بحِلْية السَّرَق»[2].

- أما السيوطي فقد أوردها في مقدمة كتابه «شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان» ليقول إنه يؤلِّف في علمٍ لا نَضِج ولا احترق، وهو كذلك يمهِّد لما سَيُورِده فيه من أنواع بديعية يقول إنه اخترعها هو[3].

وقد فرغ من كتابه هذا سنة (٨٧٥هـ) وله من العمر ست وعشرون سنة، وهو في ذُرْوة الشباب، وفَوْرة الطُّموح، والتوهُّج العلميِّ.

وأما إيراده لها في صدر كتابه «الأشباه والنظائر في النحو»، مع أن علم النحو نضج فكأنه يقول إنه قادرٌ أن يزيد في النحو - على نضجه - زيادة

(١) المنثور: (١/ ٦٦).
(٢) المنثور: (١/ ٧٢).
(٣) انظر: شرح عقود الجمان ص: ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، وقد ذكر هنا: التأسيس والتفريع، ونفي الموضوع، والتصحيف «وهو أن يأتي في المقصود بكلامٍ لتصحيفه معنى معتبر، فيقصد ذلك لتذهب نفس السامع إلى كلٍّ من معنييه».





ذاتَ بالٍ، أو يسهم في احتراقه، وقد صرح في مقدمته أنه لم يُسبَقْ إلى مثله، وأنه قصد أن يَسلُك بالعربية سبيل الفقه فيما صنَّفه المتأخِّرون فيه وألَّفوه من كتب الأشباه والنظائر[1].

- ونأتي إلى ابن نُجَيْم الحنفي المصري، وقد أورد هذه المقولة في أثناء الفنِّ السابع من فنون كتابه «الأشباه والنظائر» المعقود لـ«الجَمْع والفَرْق»، أي معرفة ما يجتمع مع آخر في حكم فأكثر، ويفترق عنه في حكم آخر[2].

ولعل مناسبة ذكْر هذه المقولة هي ما يجمع بين هذه العلوم وما يفرِّق بينها من أمر النضج والاحتراق، ولكنها ليست قولًا فقهيًّا.

وقد صرَّح في مقدمة كتابه وخاتمته كذلك أنه لم يَطَّلِعْ له على نظير في كتب أهل مذهبه (الحنفي)[3]، فلعله يريد أن يقول إنه يسهم في احتراق علم الأصول الذي لم يحترق[4]. وهذا هو الراجح.

- أما الحصكفي فقد أوردها في مقدمةٍ يتكلَّم فيها على الفقه في مَعْرِض إطرائه وتفضيله، وكان قد قال في الثناء على كتابه: «مَن أتقن كتابي هذا فهو الفقيه الماهر، ومَن ظفِر بما فيه فسيقول بمَلْءِ فيه: كم ترَكَ الأولُ للآخِر...»[5].

(١) الأشباه والنظائر (١/ ٦).
(٢) انظر: غمز عيون البصائر (١/ ٣٨).
(٣) انظر: الأشباه والنظائر - ضمن الشرح - (١/ ٣١) و(٤/ ٣٢٢). وأيد شارح كتابه الحموي دعواه، ثم ذكر ما ينتقد. انظر: الغمز (١/ ٥-٦).
(٤) هل يعد كتاب الأشباه والنظائر من كتب الفقه أو الأصول؟ إن الزركشي وصف القواعد في كتابه المنثور (١/ ٧١) أنها هي أصول الفقه على الحقيقة. وكذلك قال ابن نجيم عنها، ونازعه شارح كتابه الحموي في غمز عيون البصائر (١/ ٣٤)، ولا سيما أن كتابه يجمع القواعد وغيرها. ولعل الأدق أن هذا الكتاب يجمع الأصول والفقه، أو هو جسر بينهما. وهذا يدل على أن العلماء لم يتوقفوا عند حرفية هذه المقولة.
(٥) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٩٥-٩٦).

ومن الواضح أنه لا يرى تعارضًا بين نضج هذا العلم واحتراقه، والتأليف والإبداع فيه.

- وآخِر من أوردها هو طاهر الجزائري، وقد أوردها بعد أن نقل كلامًا لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، رَدَّ فيه على أبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ) الذي ارتأى أن حفظ أسانيد الأحاديث، ومعرفة رجالها، وتمييز صحيحها من سقيمها كان مهمًّا، وقد كُفِيَهُ المشتغل بالعلم بما صُنِّفَ فيه وأُلِّفَ مِن الكتب، ولا فائدة في تحصيل ما هو حاصل.

وابن حجر لا يرى ما رآه أبو شامة، من أن التصنيف في الفن يوجب الاتِّكال عليه، وعدم الاشتغال به.

وهنا تساءل الجزائري عن إمكان الجمع بين قول ابن حجر وقولِ مَنْ قال «العلوم ثلاثة...»، باعتبار أن علم الحديث نضج واحترق، وأجاب بإمكان الجمع، وذهب إلى أن علم الحديث لم يحترق، والأَوْلَى إخراجه من هذا القسم[1].

وكأن هذا يعني أن الجزائري يورد هذه المقولة ليستند إليها - من طَرَفٍ خفيٍّ - في عمله، ويقول إنه يؤلِّف في علم لم يحترق، على أن له رأيًا في الاحتراق سيأتي.

### المطلب الثالث - معناها وتعليلها ومناقشتها

أول مَن تكلَّم على معناها «فاضلٌ»، نقل كلامه أحمد بن محمد الحموي الحنفي المصري (ت ١٠٩٨هـ) في كتابه «غمز عيون البصائر شرح كتاب

(١) انظر التفصيل في توجيه النظر (٢/ ٩٠٢-٩٠٣).





الأشباه والنظائر» لابن نُجيم، ولم يصرِّح باسمه[1]، ثم تكلم عليها خليل بن محمد الفَتَّال الدمشقي (ت ١١٨٦هـ)[2]، و إبراهيم الحلبي (ت ١١٩٠هـ)، والطحطاوي (ت ١٢٣١هـ)، وابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ) في حواشيهم على «الدر المختار» للحَصْكَفي (ت ١٠٨٨هـ)[3]، ثم طاهر الجزائري (ت ١٣٣٨هـ)، ثم أبو غدة (ت ١٤١٧هـ).

وقد أقرَّ الفاضل المجهول هذه المقولة، وعلَّل نُضْج علم الأصول والنحو وعدم احتراقهما بقوله: «لأنهما وإن دُوِّنت قواعدهما وحُرِّرت، لكن لم أقفْ على ما استُنبط منهما من الفروع على غاية، بل اختلفت أئمَّتُهما فيها، ويظهر ذلك لمن تأمل في كتب الأصول والأعاريب»[4].

ويبدو من هذا أن النضج في علمٍ عنده هو تدوين القواعد وتحريرها، وأن الاحتراق هو الوصول إلى غاية مُتفَّق عليها.

وقال الحلبي: «المراد بنضج العلم تقرُّر قواعدِه، وتفريع فروعه، وتوضيح

(١) كان الحموي قد ذكر في مقدمة شرحه (١/ ٦) أن الله أتاح له حواشيَ لبعض الفضلاء، مكتوبة في الهوامش، وقد أثنى عليها وأفاد منها، وبالرجوع إلى كشف الظنون (١/ ٩٩) نجده ذكر خمس تعليقات على الأشباه والنظائر لخمسة علماء أتراك وقال: «وهذه لا توجد إلا في هوامش نسخ الأشباه». فيكون مقصود الحموي واحدًا منهم أو أكثر. وهؤلاء هم: المولى محمد بن محمد المشهور بجوى زاده (ت ٩٩٥هـ). والمولى علي بن أمر الله الشهير بقنالي زاده (ت ٩٩٧هـ). والمولى عبد الحليم بن محمد الشهير بأخي زاده (ت ١٠١٣هـ). والمولى مصطفى الشهير بأبي الميامن (ت ١٠١٥هـ). والمولى مصطفى بن محمد الشهير بعزمي زاده (ت ١٠٣٧هـ)». وإبهام الأسماء والمصادر مشكلة كبيرة يعانيها التراث العربي، ولا أعرف لها مسوغًا مقنعًا مقبولًا.

(٢) انظر: دلائل الأسرار(الورقة ١١).

(٣) طبعت حاشيتا الطحطاوي وابن عابدين، أما حاشية الحلبي «تحفة الأخيار» فما تزال مخطوطة، وقد ألفها في القاهرة كما في سلك الدرر (١/ ٣٨). ورجعت إلى «التحرير المختار لرد المحتار» للرافعي فما وجدته عرض لهذه المقولة.

(٤) غمز عيون البصائر (٤/ ١٢٩). ونقل كلامَهُ الفتال الدمشقي عن الحموي.

مسائله، والمراد باحتراقه بلوغه النهاية في ذلك، ولاشك أن النحو والأصول لم يبلغا النهاية في ذلك»[1].

أي لم يحترقا بعد، وهذا يعني إبقاء الباب مفتوحًا للتأليف فيهما، ولم يشترطِ الحلبي في الاحتراق الاتفاق كما هو ظاهرٌ من عبارته.

وعبَّر الطحطاوي عن هذا بقوله: «نضج: أي تقررت قواعدُه، وفُرِّعت عليها الجزئيات، ودُفعت اعتراضاته، وفُصلت أقاويله، ووُضحت معضلاته. أفاده الحلبي بإيضاح.

وما احترق: أي ما بلغ الغاية والنهاية، بل ما زالت فيه فروع وأبحاث، وأشياء لم يقفوا على حقيقتها من كلام العرب»[2]، أي ستبقى مجال نظر واجتهاد وتتبُّع.

وقال عن علم الأصول: «أي علم العقائد، وأما أصول الفقه فداخلة فيه، ويحتمل أن يكون المراد ما هو أعمُّ»[3].

وخالَفه ابن عابدين فقال: «الظاهر أن المراد بالأصول أصول الفقه، لأن أصول العقائد في غاية التحرير والتنقيح»[4]. والحقُّ معه، وتشهد له أقوال مَن سبق.

وللجزائري رأي آخَرُ، فهو يرى أن علم النحو قد احترق، إذ يقول: «يراد بنضج العلم: كونُه قد بُيِّن بيانًا كافيًا، بحيث لا يحتاج طالبه إلى فرط عَناء في تحصيل مطلبه.

(١) نقله ابن عابدين في حاشيته (١/ ١٦٢).
(٢) حاشية الطحطاوي (١/ ٣٣).
(٣) حاشية الطحطاوي (١/ ٣٣).
(٤) حاشية ابن عابدين (١/ ١٦٢).





وباحتراقه: كونه قد استُقصي البحث فيه، ثم تُجُوِّز به الحدُّ فأفضى ذلك إلى ذكر كثير مما لا تَمَسُّ إليه الحاجة، إما لكونه مما يُفرض فرضًا، أو لنحو ذلك، حتى يصير الطالب - لكثرة المباحث مع عدم معرفته ما يلزم منها مما لا يلزم - حائرًا في أمره».

وهذا المعنى لا يظهر بتمامه في علم الحديث، وإنما يظهر في نحو «النحو»، فإن فيه كثيرًا مما لا تَمَسُّ الحاجة إليه، لا سيما الحجج التي لا يدل عليها نَقْل ولا عقل، والأولى إخراج علم الحديث من هذا القسم[1]، أي وإدخال علم النحو فيه.

ويتَّفق الفاضل المجهول والطحطاوي في النوع الثاني بأنه ما نضج ولا احترق:

يقول الأول: «أما علم البيان فلأنه يرجع إلى الذوق فلا غاية له، لاختلاف الناس فيه. وأما علم التفسير فلأنه لا غاية له يوقف عليها، ومَنْ أمعن النظر فيه ظهر له ذلك، إذ موضوعه فَهْمُ مراد الله تعالى من حيث المعاني، ووجوهُ الإعجاز، ومَوقِعُ المناسبات، وغيرُ ذلك، مما لا يحيط به إلا عَلَّامُ الغيوب، فكيف يُوقَف له على غاية؟ بل إنما يعطى الشخص من ذلك بحسب الإلهام الإلهي، وهو لا يقف عندَ غاية بحيث لا يتعدى إلى غيرها، ومن وقف على كتب التفسير وتأمَّلها ظهر له ذلك»[2].

ويقول الطحطاوي: «قوله لا نضج: أي لم تُقرَّر كلُّ قواعده، ولم يُوقَفْ لها على آخِرٍ، وإنما تُكلِّم فيها بحسب ما ألهم، وفوق ذلك لا يعلمه إلا الله تعالى[3]، ولم يتكلموا على كثير من جزئياته».

(١) توجيه النظر (٢/ ٩٠٣).
(٢) غمز عيون البصائر (٤/ ١٣٠).
(٣) كذا العبارة!

قوله: وهو علم البيان: المراد به ما يَعُمُّ العلومَ الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، ولذلك قال الزمخشري: «إن منزلة علم البيان من العلوم مثل منزلة السماء من الأرض»، ولم يقفوا على ما في القرآن جميعه من بلاغته وفصاحته ونُكَتِه وبديعاته، بل على النَّزْر اليسير، قال الله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء ٨٨]، وإنما ذلك لما فيه من البلاغة.

قوله: والتفسير: أي تفسير القرآن، «فقد ذكر السيوطي في «الإتقان» أن القرآن في اللوح المحفوظ، كلُّ حرف منه بمنزلة جبل قاف، وكل آية تحتها من التفاسير ما لا يعلمه إلا الله تعالى»[1].

وكذلك يتَّفق الفاضل المجهول والطحطاوي في النوع الثالث وهو «علم نضج واحترق، وهو علم الفقه والحديث»، ويخالف الجزائري في علم الحديث، ولا يتعرَّض لعلم الفقه.

يقول الفاضل معلِّلًا النضْج والاحتراق في العِلْمَيْن المذكورَيْن: «فإنهما بَلَغا نهاية المقصود منهما، وهو بيان الحلال والحرام، مع ما يعتبر لهما شرعًا من الكتاب والسنة»[2].

ويقول الطحطاوي: «قوله: وعلم نضج: أي قُرِّرت قواعدُه، وبُيِّنت غالبُ جزئياته حتى لم يبقَ منه إلا القدرُ اليسيرُ مما لا يحتاج إليه عامَّة الخَلْق.

قوله: «واحترق»: أي بلغ الغاية بحيث لا يحتاج إلى مزيد، بل لو أتي

(١) حاشية الطحطاوي (١/ ٣٣-٣٤) وما نقله عن السيوطي يحتاج إلى إسناد وثيق.
(٢) غمز عيون البصائر (٤/ ١٣٠) وقد ذكر آيتين وحديثًا تدل على الإبلاغ والتبيين.





بزيادةٍ الآنَ لا تُقبَلُ؛ لأن المجتهدين - رحمهم الله - أمعَنوا النظر في الكتاب والسُّنة، وخرَّجوا الأحكام، وأيَّدوا قواعدها، وهذا تفسير مراده، وإلا فالاحتراق مفسدٌ للأشياء.

قوله: «علم الحديث»: وذلك لأنه قد تم المراد منه؛ وذلك لأن المحدِّثين - جزاهم الله خيرًا - وضعوا كتبًا في أسماء الرجال، ونَسَبهم، والفرق بين أسمائهم، وبيَّنوا سيئ الحفظ منهم، وفاسد الرواية من صحيحها، ومنهم من حفظ المئة ألف، والثلاثَ مئةٍ، وحصروا مَن روى عن النبي ﷺ من الصحابة[1]، وبيَّنوا الأحكام، والمراد منها، بحسَب ما يراه كل مجتهد على قدر ما ألهمه الله تعالى، فانكشفت حقيقته، وظهر لمتعاطيه، بحيث لا يخطر بوجوده[2] أمر في الحديث يؤلَّف إلا وقد يوجد مؤلَّف[3] على المراد وزيادة.

(١) ألَمَّ بكلامه هذا على علم الحديث الأستاذُ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في كتابه «لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث» ص ١٣٦-١٣٧، فقال في كلامه على المحدثين وأعمالهم: «وخدموا السنة الشريفة خدمة لم يخدم بها علم من العلوم، حتى قيل: العلوم ثلاثة... والمراد بالنضج والاحتراق هنا: أن المحدثين - جزاهم الله كل خير - وضعوا كِتبًا في تراجم الرجال - الثقات والضعفاء والمجروحين - وفي ضبط أسمائهم وأنسابهم وبلدانهم، وما افترق منها وما اتفق... وحصروا من روى عن النبي ﷺ من الصحابة الكرام، وبينوا الراوي الثقة العدل من سيئ الحفظ والمجروح، وفاسد الرواية من صحيحها، وحصروا رواية كل راو، وأحصوا شيوخه والآخذين عنه، والبلدان التي دخلها، والأحاديث التي رواها، واستوفوا كل شاردة وواردة في شأن نقلة الحديث حتى أربوا على الغاية. ومن هذا قالوا في علم الحديث: إنه علم نضج واحترق».

وكلام الشيخ أبي غدة محمول على علوم الإسناد، أما التطبيق في التصحيح والتضعيف فلم يُفرغ منه إلى اليوم، وكذلك القول في موضوعات السنة الكثيرة التي تشمل الحياة والتي تمثل منهج سلوك متكاملًا، ومن الممكن أن نذكر مثالًا قريبًا هو كتاب الأستاذ أبي غدة: «الرسول المعلم ﷺ وأساليبه في التعليم»، الذي لم يؤلف السابقون مثله، وقد جمع فيه أربعين أسلوبًا نبويًّا في ذلك.
(٢) أي بنفسه.
(٣) في الأصل: مؤلفًا !

قوله: «والفقه»: المراد ما يَعُمُّ كتب فروعه وأصوله[1]، وهذا مما هو معلوم، فترى حوادث الخلائق على اختلاف مواقعها وتَشتُّتاتها مرقومةً بينها، أو ما يدل عليها، بل قد تكلَّم الفقهاء على أمورٍ قد لا تقع أصلًا، نَصُّوا عليها خشية وقوعها، أو تقع نادرًا، وأما ما لم يكن منصوصًا فنادر يسير، وقد يكون منصوصًا غير أن الناظر يَقْصُرُ عن البحث عن محلِّه، أو عن فهم ما يفيده، مما هو منصوص بمفهوم أو منطوق»[2].

وقد نقل ابن عابدين هـذا وتَدخَّل، فقـال عن الفقه: «أو يقـال: المراد بالفقه ما يشمل مَذهبَنا وغيره، فإنه بهذا المعنى لا يقبل الزيادة أصلًا، فإنه لا يَجوزُ إحداثُ قول خارج عن المذاهب الأربعة»[3]. وهذا موجود في كلام الطحطاوي كما سبق!.

وخلاصة هذا ما يأتي:

يرى الفاضل المجهول أن النضج في العلم هو تدوين قواعده وتحريرها، وأن الاحتراق هو الوصول إلى غاية متَّفَق عليها.

ويرى الحلبي أن النضج هو تقرير القواعد، وتفريع الفروع، وتوضيح المسائل. وأن الاحتراق بلوغ النهاية في ذلك.

ويوافقه الطحطاوي والجزائري، ويزيد الجزائري عليهما أنه يلتفت في فهمه للعبارة إلى جهة المتلقِّي، فالناضج ما لا يحتاج الطالب فيه إلى عَناء في تحصيله، والمحترق ما يحتار أمام كثرة مَباحِثه التي لا تمسُّ الحاجة إليها[4].

---

(١) قال: وأصوله. لأنه حمل الأصول في النوع الأول على العقائد.

(٢) حاشية الطحطاوي (١/ ٣٤).

(٣) حاشية ابن عابدين (١/ ١٦٣).

(٤) انظر: توجيه النظر (٢/ ٩٠٣).





وهذا الفهم نابع من طبيعته التي كان عليها هو، في مَيْله إلى تقريب العلوم وتسهيلها[1].

ويلتفت كذلك إلى الاستدراك على المقولة في أمر الاحتراق فيقول: «ومَن أمعن النظر في هذا الأمر تبيَّن له أن فَرْط النضج في علم من العلوم لا يُفضي إلى احتراقه، وإنما يفضي في الغالب إلى إفراد بعض مباحثه بالبحث، فإذا اتَّسع الأمر في مبحث منها صار فنًّا مستقلًّا بنفسه وإن كان متفرعًا عن غيره. وكثيرًا ما يكون الفن المتفرِّع من غيره واسع الأطراف جدًّا، قال بعض المحدثين: علم الحديث يشتمل على أنواع كثيرة، كلُّ نوع منها علم مستقلٌّ، لو أنفق الطالب فيه عمره لما أدرك نهايته.

ولـما كان الاستقصاء في العـلوم غير ممكن، حَثَّ العلمـاء طُـلَّابَها على الاقتصار فيها أو الاقتصاد...»[2].

ومع أن الاحتراق مصطلح لم يُرِدْ به الغَضُّ والنَّيْل في هذا التقسيم، إلا أن الجزائري بلَفْتَتِه هذه يحاصره ويُضيِّق دائرته. وحَسنًا فَعَل، إذ الاحتراق مفسد للأشياء كما قال الطحطاوي، فلا بد من تأويله أو تضييقه.

### المطلب الرابع - مدى انطباقها على الواقع وأثرها

بيَّنتُ فيما مضى أن هذه المقولة ظهرت في القرن الثامن، ولا نعرف شيئًا عن قائلها لنستدِلَّ به على موقعه في العلم والاطلاع، ومكانته التي تؤهِّله لإطلاق هذا الحكم في ستة علوم واسعة كبيرة، ولا نعلم شيئًا عن الظرف الذي قِيلت فيه.

---

(١) انظر: ترجمته في صدر «توجيه النظر» (١/ ٢٣-٢٤)، والشيخ طاهر الجزائري رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث ص: ٦١-٦٣.

(٢) توجيه النظر (٢/ ٩٠٤).

ولكن العلماء الذين ذكروها أو شرحوها تَلقَّوْها بالقَبول، إلا في جزء منها نازَع فيه الشيخ طاهر الجزائري في القرن الرابع عشر.

وهي على أية حال تمثِّل رأي قائلها، ورأي العلماء الذين ذكروها أو شرحوها، وأنا أميل إلى رأي الشيخ الجزائري فيها فقد عدَّها من قَبيل المُلَح التي تُستحْسَن في المحاضرة، ولا يُستقْصَى البحث فيها[1].

وفي الوقت نفسه أتساءل عن سرِّ بقاء هذه المقولة تتردَّد لدى العلماء - كما هي - سبعة قرون؟! فالعلم الذي نضج وما احترق: ألم يحترق خلال هذه القرون؟ والعلم الذي ما نضج ولا احترق: ألم يَنضُجْ، إن لم نَقُلْ: ألم يحترقْ؟ والعلم الذي نضج واحترق: لماذا لم يَتوقَّفْ الاشتغال والتأليف فيه إذن؟

إن هذه التساؤلات تدفعنا إلى القناعة بأن هذه المقولة مُلْحةٌ، لم يقصد منها الحكمُ القَطْعيُّ الكليُّ، ولهذا تعددت زوايا النظر في تعليلها وتوجيهها.

والواقع أن التاريخ لأي علم والحكم عليه من الصعوبة والخطورة بمكان، ويحتاج إلى تتبُّع كامل واستقراء تامٍّ لعلمائه وكُتُبه وأطواره كلِّها زمانًا ومكانًا[2].

وعلى كلٍّ، يبدو لنا مما سبق أن أثر هذه المقولة كان إيجابيًّا لدى السابقين، كالزركشي، والسيوطي، وابن نُجيم، ولا سيما فيما صنفته من العلوم أنه لم

(١) توجيه النظر (٢/ ٩٠٣).

(٢) ويجب الحذر في التعامل مع إطلاق هذه الأحكام وأمثالها، ومن ذلك قول الإمام أحمد بن حنبل: ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير، فقد بين الخطيب البغدادي أن هذا الكلام محمول على وجه، وهو أن المراد به كتب مخصوصة في هذه المعاني الثلاثة، غير معتمد عليها ولا موثوق بصحتها، لسوء أحوال مصنفيها، وعدم عدالة ناقليها، وزيادات القصاص فيها... إلخ كلامه فانظره فإنه مهم جدًّا. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢/ ٢٣١-٢٤٢).





يحترق، أو لم ينضج ولم يحترق، وبقي أثرها كذلك إلى يومنا هنا[1].

أما ما حكمت عليه بالنضج والاحتراق وهو علم الفقه والحديث، فربما كان لذلك أثر غير جيد في انصراف بعض العلماء عن التأليف فيهما[2]، وإن كان الواقع لدى الجمهور الأعظم يقول غير ذلك، فالعلماء دأبوا على الاشتغال والتأليف فيهما، وظهرت لهم مؤلَّفات حظيت بمنزلة عالية، وقَبول عريض، منهم العلماء الأربعة: الحَصْكَفي والحلبي والطحطاوي وابن عابدين الذين قبِلوا هذه المقولة في نضج الفقه واحتراقه، فإنهم أوردوها في مؤلَّفات فقهية، وهذا يعني أنهم لم يفهموا منها سدّ الطريق على مَن يريد التأليف، ولا سيما أن أغراض التأليف وأهدافه وأنواعه متعددة متنوعة.

وقد أثنى ابن عابدين على كتب المتأخرين فقال: «وأنت ترى كتب المتأخِّرين تَفُوقُ على كتب المتقدمين في الضبط والاختصار وجَزالة الألفاظ، وجمع المسائل، لأن المتقدمين كان مَصْرِف أذهانهم إلى استنباط المسائل وتقويم الدلائل، والعالِم المتأخِّر يَصْرِف ذهنه إلى تنقيح ما قالوه، وتبيين ما أجملوه، وتقييد ما أطلقوه، وجَمْع ما فرَّقوه، واختصار عباراتهم، وبيان ما

(١) انظر: الحاجة إلى علم أصول التفسير للدكتور مولاي عمر بن حماد.

(٢) جاء عن الإمام محمد البابلي المصري (ت ١٠٧٧هـ) في ترجمته في خلاصة الأثر (٤/ ٤١) أنه: «كان ينهى عن التأليف، ويقول: التأليف في هذه الأزمان من ضياعة الوقت، فإن الإنسان إذا فهم كلام المتقدمين الآن، واشتغل بتفهيمه فذاك من أجلِّ النعم، وأبقى لذكر العلم ونشره، والتأليف في سائر الفنون مفروغ منه».

وهذا أعم مما نحن فيه، وهو موقف شخصي ولم يتابع عليه، وقد تواردت كلمات العلماء في الحض على التأليف لمن تأهل له. انظر افتتاحية مجلة الأحمدية، العدد (٦).

والبابلي نفسه ألف كتابًا معجبًا - وإن كان مضطرًّا -، قال المحبي كذلك: «وألجأه الوزير الأعظم أحمد باشا إلى تأليف كتاب في الجهاد وفضائله، فألف فيه في أيام قليلة كتابًا حافلًا أتى فيه بالعجب من الآثار الواردة فيه،وأحكامه المختصة به».

استقرَّ عليه الأمر من اختلافاتهم، فهو كماشطة عَروس ربَّاها أهلُها حتى صَلَحتْ للزواج، تُزيّنها وتَعْرِضها للأزواج، وعلى كلٍّ فالفضل للأوائل، كما قال القائل:

كالبحر يَسقيه السحابُ وما لَه     فضـلٌ عليه لأنه من مـائه»[1].

ومن أثر هذه المقولة الإيجابي ما فهمه الشيخ طاهر الجزائري من «أن فيها إشارة إلى أمر ينبغي الانتباه إليه، وهو أن ما نضج واحترق من العلوم ينبغي السعي في تنقيحه، ليَسهُل على الطالب تناولُه والانتفاعُ به، وما لم يَنضُجْ منها ينبغي السعي في إكمال مباحثه، لينضج أو يقرب من النضج»[2].

### المطلب الخامس - خلاصة وتعليق

نخلُص مما تقدَّم إلى أن هذه المقولة مُلْحةٌ من مُلَح العلماء[3]، تُذكر على سبيل الإجمال لا التفصيل، وقد يراد منها التنبيه على ما قُعِّد من العلوم وما لم يُقعَّد، ومبلغِ ذلك، ولا تعني بحال من الأحوال استنفادَ الأغراض، وإغلاق الباب، وعدم تطبيق تلك القواعد.

(١) حاشية ابن عابدين (١/ ٩٧).

(٢) توجيه النظر (٢/ ٩٠٣-٩٠٤).

(٣) علق الفقيه خير الدين الرملي (ت ١٠٨١هـ) على المقولة بملحة أخرى فقال في كتابه «نزهة النواظر على الأشباه والنظائر لابن نجيم» (٤/ ٤٦٧): «قال ابن البلوي في كتاب ألف با: قال الخليل بن أحمد: العلوم أربعة: فعلم له أصل وفرع. وعلم له أصل ولا فرع له. وعلم له فرع ولا أصل له. وعلم لا أصل له ولا فرع له. فأما الذي له أصل وفرع فالحساب ليس بين أحد من الخلق فيه اختلاف.

وأما الذي له أصل ولا فرع له فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها في العالم - يعني الأحكام والقضايا على الحقيقة. وأما الذي له فرع ولا أصل له فالطب، أهله منه على التجارب إلى يوم القيامة. وأما الذي لا أصل له ولا فرع له فالجدل».

والقول في إنباه الرواة (١/ ٣٨١-٣٨٢) وزاد: «قال أبو بكر الصولي: يعني الجدل بالباطل».





ورأينا أن أثرها كان إيجابيًّا ولم يكن سلبيًّا، وعملُ العلماء من القرن التاسع إلى الآن خير دليل على ذلك، وإذا ألقينا نظرة فاحصة على تراجمهم في هذه القرون لرأينا عددًا كبيرًا جدًّا من المؤلَّفات في مختلَف أنواع العلوم والآداب، وقد أضافت هذه المؤلَّفات إضافات كبيرة على هذه العلوم والآداب، وكان القرن التاسع الذي ظهرت هذه المقولة قبله متميزًا على ما سواه من القرون، بعد الثالث والثاني[1].

وفي هذا القرن ظهر «فتح الباري بشرح البخاري» و«عُمْدة القاري» اللَّذان يُعدَّان وفاءً لدَيْن الأمة الذي طالب به ابن خلدون بنقله عن كثير من المشايخ قولهم: «شرح البخاري دينٌ على الأمة»[2].

وفي هذا القرن كان السيوطي الذي أضاف إلى المكتبة الإسلامية - ومنها المكتبة الحديثية والفقهية- إضافات كبيرة متميزة[3].

(١) انظر دراسة الباحث عبد الرحمن بن حمد العكرش: «من غرائب التأليف وفرائده في التراث العربي» المنشورة في مجلة عالم الكتب، المجلد (٢٢)، في العددين (٣-٤)، فقد أعد ثبتًا بـ(١٧٦٧) كتابًا رأى أنها تفردت في الموضوعات التي طرقتها، أو في طريقة عرضها، أو في الظروف التي ظهرت فيها، ووزعها على القرون وعلى الموضوعات، وعمل لها جداول ونسبًا، وكان من نتائجه تميز القرن التاسع، ويأتي في الدرجة الثالثة بعد (القرن الثالث) و(الثاني)، وهي دراسة طريفة، وإن لم تخل من ملحوظاتٍ أهمها عدم الاستقراء الكامل، فانظرها وانظر جدول التوزيع الزمني المشار إليه ص ٢٠٦.

(٢) انظر: كشف الظنون (١/ ٦٤٠-٦٤١)، ومن الملح كذلك أن الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) حين طلب منه شرح البخاري قال: لا هجرة بعد الفتح. كما في فهرس الفهارس (١/ ٣٢٣)، ولا ينبغي أن نفهم أن شرح ابن حجر غاية الإمكان، ولا يستطيع أحد أن يأتي بمثله أو بما هو أفضل، وهو قول أقرب إلى الاعتراف الشخصي منه إلى الحكم العام. أو هو إعجاب وتقدير وثناء، وهضم للنفس أمام السابقين.

(٣) وقد تتبعتُ مؤلفات العلماء الذين ذكروا هذه المقولة أو شرحوها - ولا سيما في علم الحديث والفقه- فرأيتُ لهم مؤلفات كثيرة في ذلك:

ولو جئنا إلى العصر الأخير لوجدنا أن العلوم التراثية شهدت تطورات كبيرة جدًّا، وفيما يخص العلوم الستة المذكورة في المقولة أقول:

لقد أعيدت صياغة علم الأصول، وعرَفَ التطبيقات القانونية.

وعرف علمُ النحو كثيرًا من محاولات التقريب والتيسير، وعرضه عرضًا جديدًا.

= - فللزركشي (٤٥) كتابًا، منها: (٢٢) كتابًا في الفقه وأصوله، و(٩) كتب في الحديث كما في مقدمة البرهان (١/ ١٧).
- وللسيوطي (٥٤٠) كتابًا على ما فهرست مؤلفاته، منها: (٢٢٨) كتابًا في الحديث وعلومه، و(٧٢) كتابًا في الفقه.
- ولابن نجيم أكثر من (٤٠) كتابًا في الفقه. انظر الأعلام (٣/ ٦٤).
- ولأحمد الحموي (٤٧) كتابًا في العقائد والتفسير والحديث والفقه والنحو والبلاغة وآداب البحث والتاريخ والتصوف والفروسية. انظر: مقدمة محقق رسالته «شفاء الغلة».
- وللحصكفي مؤلَّفات في التفسير والحديث والفقه والنحو، ذكرها المحبي في «خلاصة الأثر» (٤/ ٦٣)، ووصفه بأنه: «صاحب التصانيف الفائقة في الفقه وغيره».
- وللفتال الدمشقي - غير دلائل الأسرار- شرح لامية ابن الوردي، ورحلة إلى الديار الرومية ونظم. كما في ترجمته في الأعلام (٢/ ٣٢٢)
- ووصف المراديُّ إبراهيمَ الحلبي بأنه «ذو التصانيف الباهرة» كما في «سلك الدرر» (١/ ٣٨). وذكر له مؤلفات في الفقه والسيرة والعَروض والمُعمَّى والوَفْق.
- وجعل البيطارُ من مآثر الطحطاوي حاشيته على «الدر المختار»، كما في «حلية البشر» (١/ ٢٨٢)، وله غيرها كتابان آخران في الفقه أيضًا.
- ولابن عابدين مؤلَّفات كثيرة أغلبها في الفقه، وقد ذكرها ابنه في ترجمته لأبيه في مقدمة كتابه «قرة عيون الأخيار» (٦/ ٦-٧)، وذكر منها رسالة في النفقات قال عنها: «لم يسبق لها نظير، اخترع لها ضابطًا جامعًا مانعًا». وحاشيته «ردُّ المحتار» مشهورة، ومنزلتها معروفة.
- ولطاهر الجزائري (٣٥) مؤلَّفًا في العقائد والتفسير وعلوم القرآن والتجويد وعلوم الحديث والسيرة والأصول وعلوم البلاغة واللغة العربية وآدابها والتعريب والحكمة الطبيعية والرياضيات والتاريخ. كما في ترجمته في صدر توجيه النظر (١/ ٢٨).
- ومؤلفات الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة ومحققاته تجاوزت الثمانين، وأغلبها في الحديث وعلومه، وشهرتها تغني عن ذكرها.





وعرفت البلاغةُ تطورًا ملحوظًا في نظرية التصوير الفنيِّ وغيرها.

وعرف علمُ التفسير - فيما عرف - التفسير العلمي، ولا أقول الإعجاز.

وعرف علمُ الفقه تجديدًا مهمًّا على يد أحمد إبراهيم بيك فقيه العصر ومجدِّد ثوب الفقه في مصر والعالم الإسلامي، ومصطفى الزَّرْقا فقيه العصر وشيخ الحقوقيين[1].

وعرف علمُ الحديث اهتماماتٍ مهمة، منها الاهتمام بما يُدْعَى «الحديث الموضوعي»[2].

ويقودنا هذا إلى القول: إن كل العلوم تبقى مَلَفَّاتها مفتوحة، وهي قابلة للنظر والمراجعة[3]، والتهذيب والتشذيب، والإصلاح والإيضاح، والتصحيح والتنقيح، والتعديل والتطوير[4]، والزيادة والإبداع[5]، وهذا ما

(١) صدر عنهما عن دار القلم بدمشق كتابان بهذين العنوانين، الأول للدكتور محمد عثمان شبير، والثاني للدكتور عبد الناصر أبو البصل.

(٢) يقول الشيخ شعيب الأرنؤوط: إن إنتاج علماء الأزهر في مئة السنة الأخيرة يعادل إنتاج علمائه في أربع مئة سنة سابقة.

(٣) لا سيما ونحن نعيش عصر الحاسوب الذي أتاح لنا من المعلومات ما لم يتح لمن قبلنا، واختصر لنا من الأوقات ما يجعلنا نعيش أعمارًا مضاعفة. والآن بات من السهل أن تستدرك معرفة قائل بيت من الشعر لم يعرفه أديب كبير كالأستاذ محمود شاكر، ومعرفة تخريج حديث غاب عن محدثٍ جليل كالأستاذ عبد الفتاح أبي غدة، وليس في هذا تعالم عليهما أو انتقاص - حاشا- لقدرهما، وإنما لبيان ما يمكن أن يقدمه هذا الجهاز (حافظ العصر)، ورحم الله العلماء كم بحثوا وكم فتشوا وكم تعبوا.

(٤) على سبيل المثال: اكتشف مؤلف «ترتيب الأعلام على الأعوام» زهاء سبعين عَلَمًا ترجم لهم الزركلي مرتين، وظن الواحد منهم اثنين. وهذا ما تحقق منه، أما ما يحتمل التكرير فهو كثير. انظر مقدمة المؤلف (١/ ٥).

(٥) وقد عدّ الزركشي التأليف من فروض الكفاية، فقال في كتابه «المنثور» (٣/ ٣٥): «ومنه تصنيف كتب العلم لمن منحه الله تعالى فهمًا واطلاعًا، ولن تزال هذه الأمة مع قصر أعمارها في ازدياد =

فعله الأسلاف في تعاملهم مع مؤلَّفاتهم، ومع تراث من سبقهم[1]، وهذا ما ينبغي أن نفعله الآن، وصدق أبو تمام إذ قال: «كم ترك الأول للآخِر»[2]، وابن مالك إذ قال: «وإذا كانت العلوم مِنحًا إلهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يُدَّخر لبعض المتأخرين ما عسُر على كثير من المتقدمين»[3].

وهذا الذي يتفق مع طبيعة العلوم والآداب وسائر الفنون، ويؤيده الواقع ويصدقه.

ولو رجعنا وأحصينا ما ذكر في تراجم كثير من العلماء عن كتب لم يسبقوا إليها لدى المتقدِّمين والمتأخِّرين لتأكد لنا هذا تمامًا.

وقولُ مَنْ قال: «إنما أفسد العلمَ كثرةُ التواليف» - محمولٌ على أن الناس اتَّكلوا عليها وتركوا الرحلة[4].

= وتَرقٍّ في المواهب، والعلم لا يحل كتمه، فلو تُرك التصنيف لضُيِّع العلم على الناس، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ويقال: إن في التوراة: عَلِّم مجانًا كما عُلِّمت مجانًا».

(١) انظر: الفهرست للنديم، والدر الثمين، وأسماء الكتب، وكشف الظنون، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين، وتاريخ الأدب العربي، وغيرها من أمثالها. وهذا الموضوع جدير بالاهتمام والبحث.

(٢) انظر: ديوانه، قصيدة قل للأمير الأريحي الذي.

(٣) انظر مقدمة كتابه تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد.

(٤) قال الشيخ محمد بن إبراهيم الآبلي التلمساني: «إنما أفسد العلمَ كثرةُ التواليف، وإنما أذهبه بنيانُ المدارس». وعلَّل هذا المقَّري الجدُّ بقوله: «وذلك أن التأليف نَسَخَ الرحلةَ التي هي أصل جمع العلم، فكان الرجل ينفق فيها المال الكثير، وقد لا يحصل له من العلم إلا النزر اليسير، لأن عنايته على قدر مشقته في طلبه، ثم صار يشتري أكبر ديوان بأبخس ثمن، فلا يقع منه أكبر من موقع ما عوض عنه، فلم يزل الأمر كذلك حتى نسي الأول بالآخر، وأفضى الأمر إلى ما يسخر منه الساخر». نفح الطيب (٧/ ٢٥٨).





ويجب الاعترافُ أن تراثنا متفاوت القيمة، متغاير المستوى[1]، فعلى حين نجد كتابًا يعيش ألف سنة، نجد آخر لا يعيش أكثر من عمر مؤلِّفه، أو أقل من ذلك، وهناك تكرار - وله أسبابه - فلا يؤخذ التراث كلُّه، ولا يترك كلُّه.

وحين يُؤرَّخ لكل علم من العلوم تاريخًا معمَّقًا مدقَّقًا، كاملًا شاملًا، عامًّا تامًّا، ستكون الحقيقة أجلى، والصورة أدق، ولا يمكن الحكم على العلوم بجملة أو كلمة أو جَرَّة قلم.

ويتضح لنا أخيرًا أن هذه المقولة لا تتحدث عن انتهاء وظيفة التراث، بالمعنى الذي يتردد اليوم، وهي غير مسؤولة عمن يُحمِّلها ذلك، وأن التراث - وهو أكثر وأشمل من العلوم الستة التي ذُكرت في المقولة - قادر على التجدُّد، وعلى تلبية حاجات الناس[2].

(١) وللعلماء جهود مقدرة فيما يمكن أن يطلق عليه: (علم جرح الكتب وتعديلها)، وهو علم كبير يستحق أن تبذل فيه الجهود وتتعاضد الأيدي ليخرج إلى الوجود.

(٢) قال الجاحظ: «وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس وله مضرة شديدة وثمرة مرة، فمن أضر ذلك قولهم: لم يترك الأول للآخر شيئًا، فلو أن علماء كل عصر منذ جرت هذه الكلمة في أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمن قبلهم لرأيت العلم مختلًّا». انظر: دلائل الإعجاز ص٢٢٥.

وقد أراد العلماء السابقون القيام بمشروعات علمية أو اقترحوها، ولم تتحقق إلى الآن، ومن ذلك: مشروع السيوطي في تأليف كتاب في توافق السنة والقرآن، ينظر: «قطف الأزهار» ١/ ٩٨-٩٩. ومشروع ابن الحنبلي في اختيار ألف حديث تبلغ مرتبة التعجيز عن الإتيان مثلها، ينظر: «استخراج الجدال من القرآن» ٣/ ٥٨.

### النتائج

بعد هذه الجولة التراثية أخلُص إلى النتائج الآتية:

١ - ظهرت المقولة التي تتحدث عن النضج والاحتراق في النصف الثاني من القرن الثامن، ولا يُعرَف قائلها، ولا منزلته في العلم، ولكنها مصرية المنشأ، وقد ذكرها مؤلِّفون في مصر، وعنهم أخذها أهل الشام، ولم تَتعدَّ هذين القُطْرَيْن، وبلغ عدد الذين ذكروها أو تكلَّموا عليها ثلاثةَ عَشَرَ مؤلِّفًا، وأوَّلهم الزركشيُّ، وهو مَصدَرُها الأساسيُّ. وقد ذكروها مؤيدين، ولم يُنازِعْ فيها سوى طاهرٍ الجزائريِّ. وهي تتحدث عن ستة علوم شرعية وعربية، ولا تتعرض لباقي العلوم والآداب والفنون.

٢ - إن هذه المقولة من قبيل المُلَح التي تُستحسن في المحاضرات والمحاورات ولا يُستقصَى البحث فيها، أي لا ينظر إليها نظرة حدية جدية.

ويبدو أن العلماء فهموها على أنها كذلك، ولهذا لم تَمنعْهم من الاشتغال بأي علم من العلوم الستة التي ذكرتها، بل تركت هي الباب مفتوحًا في النوعَيْن الأول والثاني أصلًا، وكان لها أثر إيجابي لدى عدد من العلماء، وما تزال.

ومما يؤيد كونها مُلْحة أنها لا تذكر سوى ستة علوم، ولا تتعرض لكثير من العلوم والفنون والآداب، ولعل قائلها اقتصر على العلوم الستة لأنها تقع في دائرة اهتمامه وتَخصُّصه، ولنا أن نستدل بذلك على هويته.

٣ - يتبين لنا من خلال استعراض أقوال العلماء أن النضج والاحتراق مصطلحان، قصد بهما الدلالة على مراحل تاريخ العلم، وأن الاحتراق كلمة تشخيص، وليست ذمًّا، ولا يراد بها الغضُّ والنَّيْل، فهي ليست على ظاهرها، وإلا فالاحتراق مفسد للأشياء، كما قال الطحطاوي.





٤ - الحكم على علم بالنضج، أو النضج والاحتراق لا يلغي أبدًا دراسته والإفادة منه، واستعماله وتطبيقه، وإنما قد يعني وصوله إلى مرحلة معينة من الكمال، أو الزيادة على الكمال، وهذا من وجهة نظر القائل، التي يمكن أن تخالفها وجهة نظر أخرى.

وعلى هذا لا يمكن لأحد أن يحتجَّ بها على أنها اعتراف من أهل التراث باستنفاد أغراض تراثهم.

٥ - إن العقل البشري - وهو هبةٌ إلهية عظيمة - قادر بما أودعه الله من طاقات، ومنحه من مَلَكات، وهيأ له في كل زمان ومكان من وسائل وغايات، على الإبداع والتجديد.

وليس العقل المسلم بِدْعًا من ذلك، وما أنتجه خلال القرون حتى الزمن القريب أعظم شاهد على ذلك.

### التوصيات

١ - عدم الانشغال بالحداثيين الذين يريدون إلغاء التراث، وتجنُّب الدخول معهم في معارك جانبية، فإن هذا سيشغلنا عن مَهامّنا وهي مَهامّ كبيرة، وما زال أمامنا الكثير مما ينبغي أن يُعمل.

٢ - أُوصي أن يركِّز معهد المخطوطات العربية على مهمته الأولى، وهي الاشتغال بالمخطوطات حصرًا وتوصيفًا وتعريفًا، ورعاية وحماية، وتحقيقًا ونشرًا.

٣ - لدينا قضايا مهمة تستلزم عملًا جادًّا دؤوبًا طويلًا، ومنها:

- حصر المخطوطات مجهولة المؤلِّف في مكتبات العالم، ومحاولة الكشف

عن مؤلِّفيها، وهذا - لو تمّ - سيكون إنجازًا ضخمًا في غاية الأهمية والفائدة للعلم وتاريخه، وللعلماء والباحثين والدارسين[1].

- حصر المؤلَّفات المنسوبة إلى غير مؤلِّفيها خطأً، وعمدًا، وإخراج ذلك في معجم شامل، والنسبة المزوَّرة مشكلة تؤرِّق المعنيِّين، وتسيء إلى التراث، وتُرْبِك الدارسين[2].

- إيلاء (فهارس المخطوطات) عناية خاصة، مراجعةً وتدقيقًا وتصحيحًا ونقدًا، فإن الخطأ فيها يقود إلى أخطاء وإلى إحباطات، وخسارات.

- الاهتمام بإصدار سلسلة جديدة تتناول حصر مؤلَّفات العلماء الكبار، كلٌّ على حِدَةٍ، وبيان المخطوط والمطبوع والمفقود منها، وتحديث ما صدر من قبل كمؤلَّفات (ابن سينا) و(الغَزالي) و(ابن الجَوْزي)، وهكذا.

- حصر الكتب التي طبعت ناقصة، والعمل على إخراجها كاملة بما اكتشف من نسخها، والبحث عن نُسَخ كاملة لسائرها.

- حصر الكتب التي طبعت عن نُسَخ مُبَعْثرة الأوراق، وإعادة إخراجها مرتَّبة الأوراق بالإفادة من جهود النقاد والدارسين والنُّسَخ الخطية المكتشفة.

- حصر الكتب التي حُذف منها شيء، أو أُقحم فيها شيء، من النُّسَّاخ والوَرَّاقين والناشرين، وإعادة إخراجها متمَّمةً منقحةً.

- الاهتمام بالتراث الإسلامي المكتوب باللغات الأخرى كالفارسية

(1) من الخسارة مثلًا أن لا نعرف مؤلف الكتاب المهم «روح الروح» الذي يضم (٣٦٠) بابًا، فيها (٢٧٩٠) قطعة شعرية ونثرية، منها (٢٠٧) بيت لأبي بكر الخوارزمي ليست في ديوانه كما قال محققه الأستاذ إبراهيم صالح !

(2) اعتنيتُ بهذا منذ حين، ووضعتُ أكثر من عشرين وسيلة لاكتشاف المؤلف الحقيقي.





والتركية، والعمل على ترجمته - ومنه ما هو مترجَم عنها - فإنه متمِّم للتراث العربي، وقد نجد فيه ما نفتقده عندنا.

- التفكر بمشروع علمي معجمي كبير يستقصي كل ما أُلِّف لدى المسلمين في العلوم والفنون والآداب.

- العمل على إيجاد مرجعية كبرى تتبنَّى جَمْع التراث الإسلامي كلِّه في مكان واحد، أصولًا ومصورات.

- تفعيل دَوْر الرقابة على التُّراث وما ينشر منه، والتعريف به، ورصده، والتاريخ له، ونقد ما يجب أن يُنقد، وإتمام ما به نقص، وهكذا.

- العمل على تصوير كل أوراق المخطوطات المفكَّكة المفرَّقة تصويرًا رقميًّا، وإتاحتِها للباحثين للنظر فيها وفحصها، فمن الممكن إعادة تكوين كتب منها، والتعرُّف إلى بقايا كتب ضاعت.

- العمل على حصر الكتب التي تفرقت أجزاء نُسَخها في المكتبات والبلدان.

- العمل على حلِّ مشكلة غياب تراجِمَ لأعلام كبار، لهم في التراث اسم عريض، وأثر عظيم.

- العمل على تأليف معجم في عِلْم جَرْح الكُتب وتعديلها، لإظهار جهود العلماء الرائعة في التعامل مع تراث من سبقهم، وصدقهم في حبِّ العلم وخدمته والإخلاص له.

- الاهتمام الجادُّ بدراسة أنماط التأليف لدى المسلمين، ومن ذلك المتون المنظومة والمنثورة، والشروح، والحواشي، والاختصار، وغير ذلك،

وهذه الأنماط لَبَّتْ حاجات اجتماعية واقتصادية وثقافية، وكان لها حضور في عمليات التدريس والتثقيف، وقد يُحكم الآن عليها حكمٌ ظالمٌ بجَرَّة قلم!

- تشجيع تحقيق التراث ونشره، فعلى مقدار ما نحقِّق وننشر ونقرأ، نكتشف ذاتَنا وتاريخنا، ونفهمهما فهمًا أفضل، وندرسهما دراسة أدقَّ[1]. وما يزال حجم المعلومات الغائبة عنا كبيرًا جدًّا[2].

ويا حبذا وضع خطط منهجية لهذا النشر، إما على المؤلِّفين، وإما على القرون، كأن يتبنى نشر أعمال عالِمٍ معين كاملة، وبعده يؤخذ غيره، أو يتبنى نشر ما وصل إلينا من مخطوطاتٍ بحسب القرون.

ويمكن أن يتعاون معهد المخطوطات العربية في ذلك مع الجامعات والمراكز العربية والإسلامية على وفق خطط يعدُّها هو، ويسعى إليها، ويشجعها ويشير بها.

*

(١) لم تذكر المصادر الكبرى خبر مبايعة عبد الرحمن بن الأشعث الخارج على الحجاج لرجل من أهل البيت، واكتشفته في مصدر بعيد عن ذلك كل البعد!

(٢) ذكر ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٣/ ٢٢١) أبياتًا للقاضي عبد الوهاب قال إنه وجدها له في عدة مواضع. ومع ذلك فإن سنوات من البحث في آلاف المصادر لم توصل إلى مصدر واحد سابق عليه إلى الآن!

وعلى الرغم من بحث الدكتور يوسف زيدان عمن ذكر تفسير إسحاق بن إبراهيم البستي - الذي اكتشفه وكان يُعتقد أنه جزءٌ من صحيح مسلم - فإنه لم يجد مَن ذكره. انظر: النسخ الألفية في مكتبة الإسكندرية (ضمن المخطوطات الألفية ص ٣٤٣-٣٤٦). وحين طُبع «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (ت ٨٠٤هـ) وجدناه ينقل عنه. انظر: التوضيح (٥/ ١٥٣)، (٢٢/ ١٧٠).





## المصادر والمراجع


- أحمد إبراهيم بيك فقيه العصر ومجدد ثوب الفقه في مصر، لمحمد عثمان شبير، دار القلم، دمشق، ط١ (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).
- استخراج الجدال من القرآن الكريم، لناصح الدين ابن الحنبلي (ت ٦٣٤هـ)، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، تصوير مكتبة طيبة بالرياض ودار الكلمة الطيبة بالقاهرة.
- الأشباه والنظائر في النحو، للسيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي المصري (ت ٩٧٠هـ) ضمن شرحه غمز عيون البصائر.
- الأعلام، للزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠ (١٩٩٢م).
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي (ت ٦٤٦هـ)، تصوير دار الفكر العربي في القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية في بيروت، ط١ (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- البرهان في علوم القرآن، للزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: يوسف المرعشلي وزميليه، دار المعرفة، بيروت، ط٢(١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
- التحرير المختار لرد المحتار، لعبد القادر بن مصطفى الرافعي (ت ١٣٢٣هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١ (١٣٢٣هـ).
- ترتيب الأعلام على الأعوام، لزهير ظاظا، دار الأرقم، بيروت.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، القاهرة (١٣٨٧هـ-١٩٦٧م)
- تكملة حاشية ابن عابدين، لمحمد علاء الدين ابن عابدين، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- توجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري الدمشقي (ت ١٣٣٨هـ) اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١ (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، نشر وزارة الأوقاف القطرية، ط١ (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م).
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ (١٤١٢هـ - ١٩٩١م).
- الحاجة إلى علم أصول التفسير، لمولاي عمر بن حماد، منشور على شبكة المعلومات الدولية.

- حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: حسام الدين فرفور، دار الثقافة والتراث، دمشق، ط١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- حاشية الطحطاوي على الدر المختار، المكتبة العربية، باكستان.
- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، للبيطار (ت ١٣٣٥هـ)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، نشر مجمع اللغة العربية بدمشق (١٣٨٠هـ - ١٩٦١م).
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبي (ت ١١١١هـ)، تصوير مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الدر المحتار شرح تنوير الأبصار، للحصكفي (ت ١٠٨٨هـ) ضمن حاشيته رد المحتار.
- دلائل الإعجاز، للجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق: ألتنجي، دار الكتاب العربي، بيروت (١٤١٥هـ- ١٩٩٥م).
- الرسول المعلم ﷺ وأساليبه في التعليم، لعبد الفتاح أبي غدة (ت ١٤١٧هـ).
- روح الروح، لمؤلف مجهول من القرن الخامس الهجري، تحقيق: إبراهيم صالح، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط١ (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، للمرادي (ت ١٢٠٦هـ)، تصوير دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، بيروت، ط٢ (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- شرح الأرجوزة المسماة عقود الجمان في علم المعاني والبيان، للسيوطي(ت ٩١١هـ)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (١٣٣٨هـ - ١٩٢٠م).
- شفاء الغلة في تحقيق مسألة (أي) المجعولة صلة، لأحمد الحموي (ت ١٠٩٨هـ)، تحقيق: حازم سعيد البياني، منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث، الصادرة عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، السنة العاشرة، العدد (٣٩)، رجب ١٤٢٣هـ - أكتوبر ٢٠٠٢ م.
- الشيخ طاهر الجزائري رائد التجديد الديني في بلاد الشام في العصر الحديث، لحازم زكريا محيي الدين، دار القلم، دمشق، ط١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد الحموي (ت ١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- فهرس الفهارس والأثبات، لعبد الحي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ)، بعناية: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢ (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م).
- فهرست مؤلفات السيوطي، ضمن ترجمته لتلميذه الداوودي، نسخة خطية مصورة عن الأصل المحفوظ في برلين، في مركز جمعة الماجد.
- قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار= تكملة حاشية ابن عابدين.







- قطف الأزهار في كشف الأسرار، للسيوطي، تحقيق: أحمد محمد الحمادي، نشر وزارة الأوقاف القطرية، ط١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- كشف الظنون، للحاج خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، تصوير مؤسسة التاريخ العربي.
- لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، لعبد الفتاح أبي غدة (ت ١٤١٧هـ)، نشر دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤ (١٤١٧هـ).
- مجلة الأحمدية، العدد (٦).
- مصطفى الزرقا فقيه العصر وشيخ الحقوقيين، لعبد الناصر أبو البصل، دار القلم، دمشق، ط١ (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).
- من غرائب التأليف وفرائده في التراث العربي، لعبد الرحمن بن حمد العكرش، بحث منشور في مجلة عالم الكتب، المجلد (٢٢)، في العددين (٣-٤).
- المنثور في القواعد، للزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف الكويتية.
- نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لخير الدين الرملي (ت ١٠٨١هـ)، طبع في المجلد الرابع من غمز عيون البصائر السابق الذكر.
- النُّسَخ الألفية في مكتبة الإسكندرية، ليوسف زيدان: (ضمن كتاب: المخطوطات الألفية)، مكتبة الإسكندرية (٢٠٠٦م).
- نفح الطيب، للمقري (ت ١٠٤١هـ)، بعناية مريم قاسم طويل، ويوسف على طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- هدية العارفين، للبغدادي (ت ١٣٣٩ هـ)، تصوير: مؤسسة التاريخ العربي.
- وفيات الأعيان، لابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.


* * *





# التراث بين تاريخ العلم وتجدد المعرفة

د. محمود مصري[*]

هل التراث العربي مجرد جزء من تاريخ العلم، ندرسه لنتعرَّف إلى مرحلة من مراحل تطور العلوم الإنسانية والكونية، أم أنه - إضافة إلى ذلك - يشكل قيمة شاملة وأساسًا لا بد منه لتجدُّد المعرفة؟

في سياق الإجابة على هذا السؤال فإن هذا البحث يهدف إلى تسليط الضوء على مناهج التراث الثَّريَّة المنطلِقة من المبادئ النظرية والمترجَمة في الآليات، والتي أنتجت في ظل نظرياتها ومن خلال آلياتها - وما انبثق عن ذلك من معارف - حضارةً نزعُم بأنها إنسانية، مقابِلَ منهج يَتيم[1] للحضارة المادية التي تغمرنا اليوم بمنتجاتها المضطربة المشوَّشة المشوِّشة، لنرى حدود العقلانية - التي تمثل ذلك المنهج اليتيم - في كلٍّ من التراث والتجديد، ولنصل في النتيجة إلى حلِّ المعادلة التي تربط بين تجدُّد المعرفة اليوم والإساءة للتراث، ولنعرف أين يقف تاريخ العلم بين ذلك كله، من خلال عَلاقته بالتراث من جهة، وكونه جزءًا من منظومة تجدُّد المعرفة من جهة أخرى، على اعتبار أن العلم هو تاريخ العلم.

وعلى هذا فإن البحث سيقع في مقدمة وستة محاور وخاتمة، ومحاور

---

(*) مدير المكتبة الوقفية بحلب - سورية.

(١) اخترنا تعبير المنهج اليتيم، لنعبر عن نشأته منقطعًا فاقدًا للرعاية من الأصل.

البحث الرئيسة هي: تعريفـات مفتاحية، مناهج التراث ومنظـومة تجـدُّد المعرفة: التكامل والتواصل، العقلانية في التراث، المنهج اليتيم لتجدُّد المعرفة العصرية: القصور والانقطاع، تجدُّد المعرفة والإساءة إلى التراث، الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ العلم.

## ١- مقدمة

١-١- ليس بعيدًا عن وعينا أن نقرِّر بأن الحاجة متأصِّلةٌ ومُلحَّةٌ في نفس الإنسان للاتصال ببعدٍ معنوي عميقٍ وشاملٍ في امتداداته الزمانية والمكانية والفكرية، ليستمدَّ منه القدرة على إدراك الاحتياجات الحقيقية للواقع الفكري الحضاري المعرفي، وذلك من أجل عملية النهوض بهذا الواقع ليكون على مستوى استيعاب المتطلَّبات المتجدِّدة، والوفاء باستحقاقاتها.

وإن تراثنا المعرفي هذا الذي يكمن فينا، ويمثل ذلك البُعد المعنوي، لا يقف عند حدّ احتلاله جزءًا من ثقافتنا وتفكيرنا، وإنما هو مُنبثٌّ في وعينا، يسري فيه سريانَ الروح في الجسد، بحيث تشكِّل المنتجات المعرفية النهائية أوعيةً لحمل معانيه، وهذا الذي يفرقه عن تاريخ العلوم الذي نراه لا يعدو أن يكون رصدًا لتطور العلوم المختلفة عبر التاريخ.

ثم إنه لا بد بعد ذلك من مراجعة الاستعدادات الكامنة في هذا الواقع الحضاري المعرفي من أجل الاطمئنان على استمرارية التواصل باتجاه المستقبل أيضًا، على النحو الذي يجعلنا نعي في كل لحظة أن كمال تجدُّد المعرفة الإنسانية لا يتأتى إلا من خلال الاستناد إلى قاعدة تضرب جذورها في أعماق التراث، وتعيش أوراقها وثمارها على أغصان تاريخ العلوم المتفرعة عن شجرة الحضارة الإنسانية.





١-٢- لقد أدرك العرب المسلمون الأوائل هذه الحقيقة المتمثلة في أهمية التواصل الحضاري،فلم تكن الحضارات القديمة لتشكلَ أزمةً حقيقية لديهم عندما وجدوها محيطة بهم من كل جانب، فما إن اشتد عود المجتمع الجديد حتى بدئوا يتمثلون تلك الحضارات، ويطوّعونها ويقرؤونها قراءة عربية إسلامية، ثم أعادوا صياغتها في حضارة اتسمت بالإنسانية والعالمية. غير أننا اليوم – مع ضعفنا الحضاري مقابل قوة غيرنا – ننظر إلى القضية بصورة مختلفة تحمل إشكالين اثنين يصعب حلُّهما:

**الأول** : يتلخص في أن تجدُّد المعرفة الذي واكب الحضارة الغربية اليوم قاصر عن استيعاب آفاق الحضارة الإسلامية ببعدها الإنساني ونظرياتها المتكاملة ومناهجها العقلية والأخلاقية والروحية.

**الثاني** : يتلخص في الأزمة التي خلّفها اتصال بعض أبناء الحضارة الإسلامية بالتجدُّد المعرفي في الحضارة الغربية المعاصرة، والتي تمثلت في الشرخ الذي أحدثته عملية الاتصال تلك في عملية التواصل مع التراث.وهذا يرجع – كما هو معلوم – إلى أن تجدُّد المعرفة في الغرب قام أصلا على أساس الانقطاع الحضاري.وقد نتج عن ذلك اضطراب وتشويش على الساحة الفكرية عند المسلمين الذين يعتقد معظمهم بأن الحضارة الإسلامية هي آخرُ الحضارات، كما كانت نبوةُ رسولهم ﷺ آخرَ النبوات، وذلك لأنه رسخ في وعيهم أن أهم خاصيةٍ تُميز حضارتهم، هي قابلية الانبعاث والتجدُّد في كل زمان ومكان استنادًا إلى الاستعدادات الكامنة فيها، والتي تغذيها الآفاق المنهجية المتكاملة الواسعة الطيف. غير أن الأمر اختلف بعد دخول المنتجات الفكرية لتجدُّد المعرفة في الحضارة الغربية على ثقافة المسلمين، وتبايُن مواقفهم منها. وقد رأينا مظاهر ذلك

الاضطراب والتشويش الفكري في عدم التفريق بين الثوابت والمتغيرات في التراث، وفي توهم العداوة بين التراث والمعاصرة، وفي القصور عن إدراك ضوابط تجديد التراث ومعاييره عند بعض هؤلاء، فضلًا عن نبذ التراث بكليته عند آخرين.

١-٣- منذ أوائل القرن التاسع عشر - ومع الصدمة الحضارية التي حملتها أوربة إلى بلادنا - بدأت تنتشر فكرة التنافر الموهوم بين التراث والمعاصرة، وذلك من خلال تفشي ثقافة الغالب في بيئة المغلوب، فأوربة لم تصل إلى ما توصلت إليه من النهوض الحضاري إلا بتخليها عن تراثها، غير أن هذا لا ينطبق على أمة تغذى عطاؤها الحضاري على قيم أعطته خاصية الانبعاث والتجدُّد في الزمان والمكان. ومن هنا كان خطأ الطرح الذي يجعل من التراث أو المعاصرة خيارًا ملزمًا، يعني التوجه إلى أحدهما رفضًا للآخر.

وعلى ذلك فلا بد من حسم هذا العداء المصطنع المتوهم بين التراث والمعاصرة، والتوقف عن مهاترات المتبنين لأحد الخيارين مع نبذ الآخر. وقد أدرك ذلك كثير من عقلاء هذه الأمة - منذ بداية التشويش الذي داخل كثيرًا من عقول المثقفين - إذ بينوا ببساطة أنه لا معاصرة فاعلة دون أصالة داعمة، ولا أصالة هي محل ثقة دون أن تتلازم مع معاصرة حقيقية تقوم على مواكبة التقدم العلمي وليس استيراده جاهزًا، بما يحمله ذلك الاستيراد من طمس للهوية وتضييع للذاتية.

١-٤- إن ما أشرنا إليه من تميزنا بحضارة إنسانية تحمل في طياتها دائمًا قابلية الانبعاث والتجديد هو الذي جعل من عملية إحياء التراث عملية عفوية غير متكلّفة، وقد تمثلت صورها في الماضي بنشر آلاف النسخ من





الكتب المهمة التي كان يصنعها الوراقون، وبتناول العلماء في كل جيل لمؤلفات من سبقهم بالشرح والتحشية والاختصار والتعليق والتنكيت والنقد وما إلى ذلك مما يعد إحياءً لها وتوسعًا في إذاعتها على نطاق تتسع مجالاته وتتجدَّد مع الزمن، فلا عجب مثلًا من أن نرى أن علم مصطلح الحديث تطور من خلال الكتابات التي ألفت في فلك كتاب «معرفة علوم الحديث» لابن الصلاح، والتي بلغت ما يزيد عن ثلاثين مؤلَّفًا شارحًا وناظمًا ومختصرًا ومعلقًا ومعقبًا ومنكتًا...

ثم إن إحياء التراث أخذ في العصر الحديث أبعادًا جديدة مع ظهور الطباعة وتطور العناية بتحقيق الكتاب وإخراجه وخدمته. ولا يستطيع أحد أن ينكر تفوق الكتب التراثية اليوم على ما سواها من حيث الطباعة والنشر والرواج.

## ٢- تعريفات مفتاحية

لا بد من أن نقف في بداية البحث مع بعض المصطلحات ذات الصلة، وذلك أن تحديد أبعاد تلك المصطلحات له أثره في سير البحث. ومن هنا فقد اعتمدنا تعريفات تفضي إلى مفاهيم دقيقةٍ واضحةٍ تخدم البحث، بإظهار العلاقة بين عناصره الرئيسة، وهي: التراث، وتاريخ العلم، ومنظومة تجدُّد المعرفة.

٢-١- **التراث**: التراث في اللغة ما يخلفه الرجل لورثته[١]. ثم شاع استعمالها في عصرنا بمعنى كل ما يمت إلى القديم بصلة، أي كل تركة مورثة من جيل إلى جيل، حسية كانت أو معنوية. وإن لفظ التراث عندنا

(١) انظر لسان العرب لابن منظور ٢/ ١٩٩.

نعبر فيه عن الموروث الحضاري العلمي والثقافي بمختلف فروعه وصيغه بما يحتويه من أفكار وفلسفات وعلوم وآداب وفنون وعادات وتقاليد ورؤى وجماليات وأذواق، وهو الذي وصل إلينا ممن سبقنا منذ ظهور الإسلام بطرق مختلفة، بينما يقتصر التعبير في التراث عند الغرب على الفترة الممتدة منذ القرن السابع عشر الميلادي وما بعد، حيث تم بفضل المنهج التجريبي فصل العلوم الطبيعية عن المعارف العامة والفلسفية.

وهناك إشكالية تثار حول جعل القرآن الكريم والسنة المطهرة جزءًا من تراثنا، والذي نراه أنه لا إشكال في ذلك عندما نريد من التراث ذلك الموروث الذي وصلنا ممن سبقنا، والقرآن والسنة بهذا المعنى أهم ما وصلنا من طريق السابقين لأنه الأصل في بناء الحضارة التي شيدوها والتي لا زلنا نعتز بها ونفتخر بأمجادها، وأما قضية التعامل مع التراث فهي أمر آخر، فنحن نفرق بجلاء بين التعامل مع نصوص الوحي (القرآن والسنة)، كنصوص مقدسة، يجول العقل ضمن فهمها - لا الحكم عليها - ذلك الفهم المفضي إلى تبني مخرجاتها وحسن العمل بها، وبين ما سواها من العلوم الإنسانية والتطبيقية والكونية وفروع الثقافة التي انتقلت إلينا وورثناها عن السابقين، والتي لا تكتسب أي نوع من القدسية، وهي خاضعة دومًا للمناقشة والتقويم.

وثمة إشكالية أخرى نراها متوهمة أيضًا تتمثل في الاضطراب في وصف ذلك التراث هل هو عربي أو إسلامي أو عربي إسلامي ؟ ونرى أن ذلك كله لا إشكال فيه فهو يعبر في النهاية عن حقيقة واحدة، فالحضارة العربية التي نشأت في ظل إسلام اتسم بالعالمية هي التي ولدت العلم العربي الذي أسهم في تأسيسه علماء ومفكرون من قوميات شتى وديانات





شتى، وذلك بلسان عربي مبين صَهَرَ المنتسبين إلى تلك الحضارة ببوتقة واحدة. فالتراث العربي إذن يعمّ كل ما كتب بالعربية تحت مظلة الثقافة الإسلامية بصرف النظر عن جنس كاتبه ودينه وانتمائه. وقد وصل إلينا من خلال نحو مئتي علم وفن أحصتها الكتب المتخصصة.

والتراث بهذا المفهوم هو الأصل الذي نرجع إليه من أجل تحديد هويتنا، إذ الهوية هي معالم من مجموع العناصر التراثية، أثبتت قدرتها على الحضور والاستمرار.

٢-٢- **تاريخ العلم**: إننا نفهم تاريخ العلم على أنه رصد لحركة تطور العلوم بأنواعها، مرتبطة بأوعيتها الزمانية والمكانية، ومقترنة بأبعادها الفلسفية وظروفها الحضارية، من حيث الإجمال والتفصيل، ومن حيث النظرية والتطبيق.

ولا بد من الإشارة إلى بعض النقاط التي تؤطر هذا المفهوم لتاريخ العلم:

- هذا التاريخ للعلم قديمٌ قدم الإنسان؛ لأن الإنسان كان يفكر ويعمل منذ نشأة وجوده، فتاريخ العلم هو تاريخٌ للعقل البشري.
- إن التأريخ لمسيرة العلم يجب ألا يقل أهمية عن التأريخ السياسي الذي شغل المساحة الأكبر في كتابات المؤرخين.
- الحضارة في أي عصر من العصور هي تجمُّع لما تراكم من المشاركات الإنسانية، وليست من صنع أمة واحدة. ونسبة الحضارة إلى أمة من الأمم إنما هي لتعيين إحداثياتها الزمانية والمكانية ليس إلا. ومن هنا جاء قولهم: العلم هو تاريخ العلم.

- إن نسبة الابتكار في قضية علمية إلى إنسان أو حضارة ليس بهذه البساطة، فالنظر في الابتكار لا ينحصر في النظر إلى إظهار الفكرة الأساسية لهذه القضية العلمية، وإنما يتجاوز ذلك إلى التعمق في معرفة أصولها في تاريخ العلم من جهة، وإدراك تطور فروعها فيه من جهة أخرى.
- إن الكتابة في التاريخ العلمي لا يمكن أن تأتي مستقلة عن الكتابة في التاريخ الاجتماعي. لكن يجب الحذر من توظيف تاريخ العلم في خدمة الدفاع عن النظريات الاجتماعية أو الفلسفية.
- إن أهمية الدراسات في تاريخ العلم لا تنحصر في هدف رصد تطور العلوم، وإنما تتجاوزه إلى هدف بناء التواصل الفكري والحضاري بين أمس الأمة وحاضرها وغدها. وعدم إعطاء هذا البُعد مكانه اللائق في بعض الدراسات يأتي نتيجة للتأثر بالانقطاع الحضاري الذي تشهده حضارة الغرب اليوم. فدراسات تاريخ العلوم ستبقى قاصرة إذا جردناها عن منطلقات الحضارة التي احتضنتها وساعدت في نشوئها واكتمالها.

**٢-٣- منظومة تجدُّد المعرفة:** إن كلمة (تجدُّد) تشير إلى وجود أصل طرأ عليه - بمرور الزمن - ما جعله بصورة أخرى غير التي كان عليها، ومن ثَمَّ فإن منظومة تجدُّد المعرفة تقتضي معنيين؛ الأول: لزوم التواصل المعرفي، وعدمُ الانقطاع، والثاني: لزوم فهم الأصول التي انبثقت عنها المعارف من نظريات ومناهجَ وآليات، وعدمُ الاكتفاء بالنظر في المنتج المعرفي النهائيّ لها. وهذا ما نقصده من إضافة لفظ (منظومة) إلى عبارة تجدُّد المعرفة، وإن لم نفعل ذلك فإن دراستنا لتجدُّد المعرفة ستكون قاصرة عن





الفهم المستوعب لعملية التجدُّد، لكوننا نفصلها عن أصول التراث من جهة وعن تاريخ العلم من جهة أخرى.

ولو أردنا أن نضبط تجدُّد المعرفة بهدفٍ هو تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، وبغايةٍ هي تحقيق التوازن المطلوب للعيش الآمن معنويًّا وماديًّا على سطح هذه البسيطة، فإنه لا بد من إدراك جزئيات منظومة تجدُّد المعرفة، ومعرفة كيفية التداخل عليها لتوجيهها بما يتناسب والهدف، وبما يواكب الغاية، بحيث يُستفاد من كل مفردة يمكن الإفادة منها من مكونات تلك المنظومة، وتُترك المفردات السلبية التي دخلت على مكونات تلك المنظومة، سواء النظريات أو المناهج أو الآليات أو المنتجات المعرفية النهائية. كل ذلك في ظل التمييز بين الثوابت والمتغيرات، والتزام الضوابط العلمية للتجديد.

### ٣- مناهج التراث ومنظومة تجدُّد المعرفة: التكامل والتواصل

إن من أهم الأسباب التي حجبت عن الكثير رؤية التكامل في مناهج التراث كون عملية إعادة إحياء التراث ودراسته ونشره - التي تصدى لها الباحثون منذ قرن مضى - أغفلت جوانب مهمة من ذلك التراث. فقد ركزت هذه العملية على إظهار الجوانب التي تتوافق وفلسفة العلوم الحديثة ومناهجها وطرائقها، في حين تم تجاهل ما لا يتوافق وهذه العلوم كما لو أن ما تبقى تراثٌ منبوذ لا عقلاني ولا يستحق عناء البحث، ولهذا لم تحظ الكتب التراثية المخطوطة التي تم نشرها - فضلًا عما لم ينشر - بالدراسات الجادة التي تظهر فلسفة التراث ومناهجه. وهذا إجحاف كبير بحق التراث الذي أنتج معارف تتناسب ورؤيته الفكرية والفلسفية الإسلامية الخاصة، التي هي أوسع بكثير من رؤية الفلسفات الحديثة، والتي جاءت سِعَتها من

شمولية فهم الإنسان والكون والحياة. ومن هنا كان للعلوم الخاصة بالإنسان فلسفتها المتميزة في الحضارة الإسلامية، فالطب مثلًا، له منهجية خاصة تربط البحث في عضوية الإنسان ووظائف الأعضاء بالبيئة النفسية والروحية والطبيعية، وتتوجه في العلاج بطريقة شمولية. وهذا الأمر ينطبق على مجالات عديدة من العلوم، فالجغرافيا والتاريخ والفلك والرياضيات وغيرها هي في المنظومة التراثية العربية الإسلامية أوسع من مجرد الجانب العقلاني (الحسي التجريبي) الذي نظرنا إليه وأغفلنا كل ما عداه. ومن ثَمَّ فإننا اليوم أمام مهمة خطيرة وجليلة هي إعادة اكتشاف ما نظن أننا اكتشفناه من تراثنا بعقلية جديدة قبل اكتشاف ما أغفلناه وأهملناه. ومن هنا فإننا سنشير إلى أبعاد منهجية مهمة ساندت المنهج العقلي في تراثنا، وكان لها الأثر البالغ في إثرائه من خلال تكاملها، الأمر الذي أعطاه الصبغة الإنسانية الراقية.

٣-١- ثم إننا نجد في تراثنا الفكري، منذ وضوح معالمه - بصورته المتكاملة - في القرن الثالث الهجري، وعيًا لعملية التواصل في تجدُّد المعرفة تجلى في إدراك أهمية المعارف التي وصل إليها أبناء الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإفادة من الحضارات السابقة، كما تجلى في حرصهم على نقلها للأجيال من بعدهم.

فها هو الجاحظ مثلًا ينطلق من هذا الوعي ليشير إلى أن حكمة الهند واليونان وفارسَ انتقلت عبر الأجيال واللغات «حتى انتهت إلينا، وكنا آخرَ من نظر فيها»[1]. وهو يؤكد أهمية اتصال حَلْقات العلم؛ لأنه «لولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر، ونقرهم آثار الأوائل في الصخر، لبطل

(١) الحيوان للجاحظ، ١/ ٥٣.





أول العلم وضاع آخره. ولذلك قيل: لا يزال الناس بخيرٍ ما بقي الأول يتعلم منه الأخير»[1].

ثم هو يبين صلة تجدُّد المعرفة بالمنهج العقلي، من خلال تأكيده أن علل العقل تعدّ من أهم عقبات تجدُّد المعرفة، فيقول: «والعقل - حفظك الله - أطول رقدة من العين، وأحوج إلى الشحذ من السيف، وأفقر إلى التعاهد، وأسرع إلى التغير، وأدواؤه أقتل، وأطباؤه أقل. فمن تداركه قبل التفاقم أدرك أكثر حاجته، ومن رامه بعد التفاقم لم يدرك شيئًا من حاجته»[2].

وقد عبَّر عن عملية التواصل في تجدُّد المعرفة بقوله: «ثم من أنفع أسبابه (أي العلم) الحفظ لما قد حصل، والتقييد لما ورد، والانتظار لما يرد»[3]. وفصَّل في ذلك قائلًا: « وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا، كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا وقد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أنّ من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا»[4].

٣-٢- ومن أجل أن تكون اليوم عملية التواصل مع التراث أكثر جدوى فإنه لا بد من تجديد المنهج في تقويم التراث، وذلك بالخروج عن الطريق الذي اتبعه معظم مفكري الغرب والعرب في تقويم التراث الإسلامي العربي، فقد اعتمدوا على التوسل في هذا التقويم أدوات منهجية مستمدة من خارج التراث، ولم يكلفوا أنفسهم بالعودة إلى التراث نفسه لاعتماد أدوات منهجية مستمدة منه، الأمر الذي يكسب الدراسات التراثية

(١) الرسائل للجاحظ، الرسالة السابعة عشرة، رسالة الحنين إلى الأوطان، ٢/ ٣٨٣.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ١٠٤.

(٣) المصدر السابق، ٣/ ١٠٥.

(٤) الحيوان للجاحظ، ١/ ٦٠.

قوة مستفادة من التجانس بين التراث ووسائل تقويمه. وقد قدم لنا الدكتور طه عبد الرحمن في تجربة ناجحة، الأدوات الأصيلة التي توسل فيها لدراسة التراث وفق أحدث المقتضيات المنطقية والمعرفية للمنهجية العلمية، وذلك في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث». وفي هذا الكتاب نحا المؤلف - كما يقول - منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق؛ لأنه يقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيره بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف؛ لأنه توسل فيه بأدوات «مأصولة» حيث توسل غيره بأدوات منقولة[1].

٣-٣- ونخلص إلى أنه لا يكفي إحكام عملية التواصل مع التراث من خلال قناة وحيدة تتمثل في ملاحظة العقلنة فيه، فلا بد من إضافة التكامل إلى التواصل؛ لأن ترك المنهج العقلي وحيدا في ساحة الفكر اليوم سوف يؤدي به إلى الوقوع في أزمات تضيع عليه فرصة الإسهام في الحضارة

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث ١٢. وهذا كتاب مهم فريد في بابه، خصص المؤلف الباب الأول للنظر في التقويم التجزيئي للتراث، وتحدث في الفصل الأول منه عن الصلة القائمة بين الاختيار التجزيئي في التقويم والوقوف على مضامين التراث، وفي الفصل الثاني بين التناقضات التي وقع فيها نموذج الجابري التجزيئي في تقويم التراث، كما بين في الفصل الثالث حدود استعمال هذا النموذج للآليات المنهجية المنقولة، وخصص الباب الثاني للنظر في جانب من جوانب التكامل التي اختص بها التراث وهو جانب تداخل المعارف، فناقش في الفصل الأول الصلة القائمة بين الاختيار التكاملي، والوقوف على الآليات التي توسلت بها مضامين التراث، وناقش في الفصل الثاني خصائص تداخل المعارف الأصلية فيما بينها، وناقش في الفصل الثالث خصائص التداخل بين المعارف الأصلية والمعارف المنقولة، وخصص الباب الثالث للنظر في الجانب الثاني من جوانب التكامل في التراث، وهو جانب تقريب المعارف، فبحث في الفصل الأول مفهوم «المجال التداولي» وبحث في الفصل الثاني، مفهوم «التقريب التداولي»، وبحث في الفصل الثالث تحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول المنطقي اليوناني، وبحث في الفصل الرابع تحليل الآليات التي استخدمها تقريب المنقول الأخلاقي اليوناني.





الإنسانية، فلا بد لهذا المنهج العقلي من مساندة مناهج أخرى ترتقي به إلى السداد في أمور السلوك، ومن ثم إلى الرشد في إدراك الحقائق، وقد وجدنا في تراثنا الحضاري تلك المناهج الداعمة، وهي التي حفظته من الاندثار، وهيأت له الاستعداد القوي للانبعاث الدائم. ويمكن التركيز هنا على الأبعاد المنهجية الآتية:

**أولًا:** البُعد الأخلاقي الذي يضمن التعامل الإنسانيّ الأمثل، وأهم آليات ذلك المنهج الممارسة السلوكية القويمة، وهذا ما يجعل العقل مسدّدًا[1]. وقد تفرع عن ذلك مثلًا تعميم العلم بعد أن كان حكرا على طبقة معينة، واعتماد الآليات التي تضمن استمرارية ذلك التعميم، كنظام الوقف مثلًا.

إن حماية البُعد الأخلاقي للعقلنة المنفتحة التي تميزت بها الحضارة الإسلامية هي التي جعلتها تنكر الذات، وتعلو عليها لتستوعب الكل، بخلاف ما عرفت به الحضارة اليونانية من الاستقلال والذاتية، والحضارية الغربية الحديثة من التعالي والأنانية.

**ثانيًا:** البُعد العالمي الذي حقق التوازن - منذ القديم - بين طرفي معادلة لا بدّ من أن تكون واضحة المعالم: الطرف الأول هو: أن العربَ هم مادةُ الإسلام. والطرف الثاني هو: المحافظة على ذاتية الشعوب التي صُبغت بصبغة الإسلام وانطبعت بطابعه، وأهم آليات ذلك المنهج الولاء للانتساب إلى هوية واحدة تحقق الرسالة الحضارية الإنسانية[2]. وإن عدم

(١) انظر للتوسع: العمل الديني وتجديد العقل لطه عبد الرحمن، ص ٥٥ وما بعد.

(٢) إن عدم استيعاب هذه القضية هو الذي جعل بعض الكتاب المعاصرين ينتقدون كتّابا آخرين يرون «الرابطة العثمانية لونا من ألوان التوحيد العربي التركي في إطار إسلامي، ويفردون البحوث والمقالات لمحاربة ما يسمونه النزعة العثمانية في الفكر العربي الحديث» (انظر التراث والمستقبل لسلامة كيله ٥٣).

وجود هذا المنهج في حضارة العولمة اليوم، هو الذي جعلها غير مقبولة، بسبب ما تفرضه من تضييع الهوية.

**ثالثًا:** البُعد الروحي الذي يثمر تحرر العقل من الهوى، وهذا الذي يبلغ بالعقل حالة الرشد[1]، لكونه تخلص من أهم آفاته التي تجعله حبيسًا في أسر المادة وطغيانها. ومن أهم آلياته اكتساب الحالة الصفائية من خلال محو غبش الحسّ عن مرآة القلب الذي يعقل. وقد تفرّع عن ذلك على مستوى الفرد تحصيل الصدق في معاملة الحق، وهو تبرّؤه من الحول والقوة الذي يمثل قمة عمل العقل الذي استفاد من كمال التجربة الإيمانية فقادته إلى التخلق الأمثل، حيث إن الصدق هو عين سرّ الإخلاص. وعلى مستوى المجتمع الإنساني تحصيل الصدق في معاملة الخلق، من خلال شهود نسبة الأكوان إلى المكّون، ومن ثَمَّ احترام هذه النسبة، بل وتعظيمها، وهذا نرى ثمرته في قبول الآخر على ما هو عليه. وإن تحرُّر العقل بهذه الصورة هو الذي يجعله يرى حقائق الأشياء؛ لأنه تخلص من العلل المفسدة لتلك الرؤية.

إن تنوع المنهج في تراثنا هو الذي أنتج لنا ثروة هائلة من المعارف، ففي كتب التفسير مثلًا نجد التفسير الذي يُعنى بتوضيح معاني القرآن من خلال الرواية والآثار، والتفسير الذي يُعنى بالرأي والاجتهاد، والتفسير الذي يُعنى بالعقليات، والتفسير الذي يُعنى بالأحكام، والتفسير الذي يُعنى بتوضيح المعاني القرآنية من خلال إشراقات الروح التي تشبعت بفهم روح النص، والتفسير الذي يُعنى بإبراز المعاني في ضوء اللغة والبيان والقراءات، والتفسير الذي يُعنى بالمناسبات القرآنية، والتفسير الشامل الذي يجمع بين ذلك كله.

(١) انظر للتوسع: العمل الديني وتجديد العقل لطه عبد الرحمن، ص ١١٧ وما بعد.





## ٤- العقلانية في التراث

يمكن للباحث أن يشاهد بجلاء مظاهر العقلانية في التراث العربي الإسلامي من خلال السياق الذي سوف نورده، والذي يتضح فيه سريان العقلانية في منتجات الحضارة الإسلامية لتشكل منظومة تتسم بالتناسق والانسجام، بصورة لا اضطراب فيها ولا فوضى. ونجمل هذا السياق بالنقاط الآتية:

**أولًا:** الاعتماد على العقل في تحرير الوعي الذاتي للفرد من أجل تثبيت العقيدة السليمة، فقد جاء الإسلام والعالم مشحون بديانات ومذاهب كثيرة، منها ما اعتمد على العقل، فكان لا بدّ من إقامة ميزان العقل الذي يبصّر العالم بحقائق الأشياء، والذي يُعتمد عليه في إقامة الحجة على الخصوم، ومنها ما اعتمد على الخرافة فكان لا بد من بيان زيفها وضلالها. وكانت هذه هي نقطة الانطلاق الأولى التي تَحكّم العقل فيها من أجل أن يكون ما يتلوها من تبنٍّ للنقل قد صدر عن حكم عقلي أصلا، ثم تتحوّل وظيفة العقل - مع الإقرار بالحاجة إليه دومًا - إلى فهم النقل، والدوران مع النص.

ولا بد من الإشارة هنا إلى استعمالٍ برزخي للعقل يقع بين الوظيفتين السابقتين: الأولى، وهي كونه متبوعًا، والثانية، وهي كونه تابعًا، وهذا الاستعمال البرزخي يتلخص في تسديد النقل لوظيفة العقل الأولى، ليتمكن من تجنب الآفات الملازمة لطبيعة فعل العقل المجرد، ومن ذلك مثلًا صيانته عن قياس الغائب على الشاهد فيقع في التشبيه بدل التنزيه، ومنه صيانته عن التردد الذي يفيده الاستدلال على وجود الله الذي لا يخضع لآليات إثبات صورية أو تجريبية (كما في الرياضيات أو الطبيعيات)، فيقع بالظن بدل

اليقين، فتسديد الشرع للعقل في هذه المرحلة هو الذي يدفع شبه التشبيه ويحسر الظنون والأوهام»[1].

وقد رصد لنا تاريخ العلم حركة الترجمة في الحضارة العربية، وكيف اطلع المتكلمون من خلالها على معالجة قضايا الوجود الكبرى في التراث الإنساني، مما أسهم بدوره في إحكام استعمال منطق العقل لحلّ كثير من الإشكالات التي تولدت من الانفتاح على الثقافات الأخرى. ورصد لنا كيف أن العقلية المنفتحة التي كان يتمتع بها الخلفاء المسلمون - بفضل ذلك المنهج العقلاني - جعلتهم لا يرون بأسا في ترجمة علوم الحضارات السابقة والإفادة منها، بخلاف ما فعلته الكنيسة في عصر النهضة من تحريم تداول علوم المسلمين، كمؤلفات ابن رشد وغيرها.

ولا بد من الإشارة إلى أن غلبة المناهج الفقهية، وغياب المناهج الكلامية على مستوى الفكر الإسلامي اليوم كان له الأثر الواضح في إضعافه وجعله محدود الفاعلية والتأثير من جهة القدرة على مواجهة تحديات المذاهب والفلسفات المطروحة في هذا العصر.

**ثانيًا:** امتداد احترام العقل الإنساني من مستوى العقيدة إلى مستوى التشريع من خلال اعتماد منهج التحقيق والتوثيق وآلياته التي انضبط بها عِلْما الرجال ومصطلح الحديث ومن ثم باقي العلوم الإسلامية من جهة، ومن خلال اعتماد منهج الاجتهاد الذي ظهر في آليات القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ومراعاة المقاصد من جهة أخرى.

فعلى مستوى الاجتهاد مثلًا نرى الإمام الشافعي يوضح هذا المنهج

(١) انظر: العمل الديني وتجديد العقل، لطه عبد الرحمن ٣٨.





بقوله: «ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل»[1]. والدلائل هي الآليات المتقدم ذكرها، التي تعتمد على فعل العقل بصورة أساسية. وهذا يغلق المجال أمام أي تناقض موهوم بين النقل والعقل. ومن خلال هذا المنهج العقلي نرى ترجمة الآليات في استنباط العلل وتحقيق المناط والسبر والتقسيم والدوران، مما يحكم هيمنة العقل وينأى به بعيدا عن اتباع الهوى.

**ثالثًا:** النظرة العقلانية الواعية لأهمية تنظيم العلاقات التي تتصل بجميع فعاليات الإنسان حتى لا تخضع للفوضى والاضطراب، فلم يقتصر التنظيم على علاقة الإنسان بربه، ولا على علاقته بالدائرة الصغيرة التي يتعامل بها من حوله، وإنما امتد التنظيم إلى تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان عموما وعلاقته بالمجتمع وعلاقات المجتمعات ببعضها. وهذا لم يكن في المذاهب الأخرى والفلسفات التي تهتم بجانب واحد، ولا تكتسب صفةً شمولية، ولا حتى في الأديان السابقة، فاليهودية تؤمن بشعب الله المختار الذي استأثر بالإله، والمسيحية تركت ما لله لله وما لقيصر لقيصر. وهذا البُعد العقلي في إدراك المصالح المترتبة على تنظيم العلاقات الإنسانية هو الذي يثمر الاستقرار وحسم الفوضى، ويهيئ البيئة الصالحة لبناء حضارة تتسم بالإنسانية.

**رابعًا:** سريان العقلنة في منظومة الفكر الإسلامي من العقيدة والتشريع وتنظيم المجتمع الإنساني إلى أنواع العلوم الكونية، وفتحُ المجالِ أمام العقل لاكتساب المعارف، وعدم الاقتصار على ما نقل إليه من علوم الحضارات السابقة. وقد تجلت عقلنة العلم باعتماد مبدأي السببية والتجربة واستقرارهما،

(١) الأم للشافعي، ٧/ ٢٩١.

إلى جانب مبدأ الاستدلال النظري الذي كان مهيمنا على ما سواه في الحضارات السابقة.

وقد استلزم اعتماد هذا المنهج العلمي الانفتاحَ على جميع الحضارات، وكانت القاعدة التي تحكم ذلك: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها»[1]. وإن قوة الاستعدادات التي ولدها الالتزام بهذا المنهج، وما تبع ذلك من تعميمه على مظاهر الحضارة الإسلامية ومخرجاتها هو الذي فسح المجال لاستيعاب الحضارات السابقة وتمثلها في سنوات قصيرة.

ويمكن أن نتلمس جوانب تأثير الإسلام في تنوير العقل العربي بالنقاط الآتيـة:

- إعادة صياغة العقل العربي بما يتوافق والمنهجيةَ العلمية التي أمر بها الإسلام في قضية النظر إلى الكون، والأسس التي يجب التعاملُ بها معه.
- الموضوعية في الحكم على الأشياء، وعدم إتباع الهوى.
- إعادة توظيف العقل بما يتناسب والقيام بمهمة إعمار الكون الموكَلة للإنسان.
- العقلية المتفتحة التي تعامل بها المسلمون مع نتاج الحضارات السابقة، فحفظوا للإنسانية تراثها السابق، وأفادوا منه بالبناء عليه.
- إنصاف الآخرين، فكان المسلمون يحترمون مَن سبقهم، ولا يبخسونهم

(١) الترمذي، في أبواب العلم (بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الفِقْهِ عَلَى العِبَادَةِ) ٥/ ٥١، رقم ٢٦٨٧، وابن ماجه في الزهد (باب الحكمة)، ٢/ ١٣٩٥، رقم ٤١٠٥. والحديث يرتقي إلى رتبة الحسن لغيره بشواهده، كما هو ظاهرٌ من موافقة المُناويّ للسيوطي على تحسينه (فيض القدير ٥/ ٦٥).





قدرهم، ولا يجدون غضاضة في ذكر فضلهم، على عكس ما فعله علماء النهضة في الغرب مع أساتذتهم العرب.

- إعداد المناخ الملائم لازدهار العلوم من خلال نشر العدالة، وروح التسامح، وحرية الاعتقاد.

وهكذا فقد جاءت المنهجية السويّة في التعامل مع الحس والمعنى نتيجةً عفويّةً للعقلية المتفتحة وخُلُق الإنصاف عند علمائنا، فأعطوا كل ذي حق حقـه، وتولدت عندهم ثمـرات السمـوّ الفكري، والموضوعية العلميـة، وتفجّرت لديهم ينابيع الحكمة، وتأسست فيهم أصول المعرفـة، فأنشؤوا حضارة اتسمت بالإنسانية والتكامل، وظهرت آثارها في مختلف العلوم الشرعيّة والإنسانيّة والكونيّة.

إن نظرية التوحيد التي توضَّح استنادها إلى منهج عقلي استدلالي على يد المتكلمين كانت النظرية الأم، التي تعود إليها النظريات الأخرى في مختلف المجالات، تلك النظريات التي توضحت معالمها في الفكر الإسلامي شيئًا فشيئًا، فهيمنت هذه النظرية الأم على المنهج العقلي والمناهج الأخرى الداعمة له، وامتد تأثيرها إلى العلوم الكونية والإنسانية والآداب والفنون، وقد رأينا هذا مبثوثا بعمق في نتاج الحضارة الإسلامية من خلال إعادة الأشياء دائما إلى أصل واحد تصدر عنه.

وإن النظرة العقلانية للعلوم في الحضارة الإسلامية جعلت الصنائع في صفّ العلوم، وأسموها بالعلوم العملية، فكانت عندهم قسيما للعلوم النظرية، فقالوا صناعة الطب وصناعة الفلاحة، فمدلول كلمة صناعة يتعلق بكيفية عمل ما، ولذلك قيل للحساب صناعة وللمنطق صناعة. في

حين كان علماء اليونان يترفعون عن هذه الصنائع، ويستأثرون بالعلوم النظرية والإلهية، تاركين الحرف والصناعات للطبقة الدنيا.

وقد أدت هذه الظاهرة في الحضارة الإسلامية إلى دمج الجوانب النظرية في العلوم بالجوانب العملية التطبيقية، فالطب مثلًا أصبح يعتمد على التجربة والحواسّ، وليس على القياس العقلي فقط، كما هو شأن الطب اليوناني، وقد ظهر هذا جليا واضحا بدءا من أعمال الرازي، وهذا المنهج التجريبي هو الذي أخذته أوربة وبَنت عليه حضارتها الحديثة.

وقد اعتمدوا في تقديم العلوم على بعضها معايير عقلية بعيدا عن المزاجية، فهي مثلًا: شرف الموضوع، وشرف الغرض، وشدة الحاجة إليها، ومن هنا قرنوا علم الأديان بعلم الأبدان فقد أُثر عن الإمام الشافعيّ ﵁ قوله: «العلم علمان: علم الأبدان وعلم الأديان»[1].

## ٥- المنهج اليتيم لتجدُّد المعرفة العصرية: القصور والانقطاع

إن طغيان المنهج العقلاني على تجدُّد المعرفة الإنسانية في العصور الحديثة، وانغلاقَ هذا المنهج على عملية التجدُّد تلك بصرامة وقسوة جعلها تسير باتجاه واحد ضيق المجال، مما حجبها عن التفاعل مع التراث والإفادة منه، ذلك التراث الذي لم تكن العقلانية سوى إحدى مكوّنات مناهجه الواسعة الطيف، الأمر الذي أورث القصور في تجدُّد المعرفة العصرية. بل إن الانقطاع الحضاري الذي أسس عليه تجدُّد المعرفة في العصور الحديثة حجبها حتى عن رؤية حقيقة عنصر العقلانية وأبعاده ضمن منظومة المناهج البديعة التي انبثت في تجدُّد المعرفة زمن عصور الحضارة العربية الإسلامية.

(١) يُنظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم ٩/ ١٤٢.





٥-١- إن فكرة تمحور الحضارة الغربية الحديثة حول الإنسان، بقطع النظر عن صلته بالإله، والتركيزَ على اقتران قيمته بمنجزاته على ساحة الحياة التي هو سيدها، وأنه هو معيار الخير والشر فيها، وذلك خارج إطار أي نوع من أنواع السلطة عليه، كل ذلك قاد الحضارة الغربية إلى الفوضى التي نشهدها، والتي هي ثمرة التناقضات التي فرضتها طبيعة تلك الفلسفات المبنية على ما يسمى بالإنسانوية.

وقد اقترن ذلك بإعادة صياغة مفهوم العقل على يد ديكارت، الذي أسس لنظريات العقل الحسيّة، وانتقل بالعقل إلى الصفة الفردية، فكانت المادية هي الصبغة الأساسية للحضارة الغربية، مما أوجد صيغة جديدة لفهم الطبيعة، وهكذا فقد تولد عن الإنسانوية كلٌّ من العقلانية والطبيعية. ومن ثم انطلقت الفلسفات الغربية كلها من جهد إنساني عقلي تجريبي، ولذلك كان المنهج الوحيد واليتيم في تلك الحضارة، وإن جاء بعد ذلك متلونا في صور من التيارات الفكرية المتنوعة[1].

٥-٢- وليست مشكلة منظومة تجدُّد المعرفة المعاصرة تقف عند حدّ الاقتصار على المنهج العقلاني، بل إن المنهج المسمّى بالعقلاني فيها يعاني من القصور والضعف من جهة والخلل والاضطراب من جهة أخرى.

أما القصور والضعف فلأن هذا المنهج لا يتجاوز الدرجة الدنيا للعقلانية، حيث الوقوف مع المحسوس من خلال التجربة والمشاهدة. وعلى الرغم من أهمية ذلك في القيام بعملية الربط واكتشاف السنن الكونية التي أدى اعتمادها إلى التطور الماديّ للحضارة الغربية، فإن القصور والضعف

(١) للتفصيل راجع كتاب الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، لمحمد شريح.

نتج عن العجز عن التوظيف النوعي لمنتجات الحضارة المادية في خدمة هدف تحقيق السعادة الإنسانية، وذلك لعدم اقترانها بالسلوك الإنساني الأمثل، الذي لا يتأتى إلا بالارتقاء إلى رتبة عقلانية أعلى.

وأما الخلل والاضطراب فإنه أتى من مفرزات مضطربة للحضارة الغربية أهمها دخول المحركات النفسانية على الفكر، واعتماد الاستقراء الناقص، والإتيان بالنظريات التي لا تستند إلى حقائق على المستوى العلمي أو على المستوى الفكري وإنما تستند إلى فرضيات، وهي تتناقض فيما بينها، ويضرب بعضها بعضا في فوضى عجيبة، وكل منها إن استطاع الإجابة على أسئلة معينة، فهو يعجز عن الإجابة عن أخرى، وكما أن العلاقة بين هذه النظريات تقوم على التنافر، وليس على التعاضد، ومثل هذا نجده بين نظرية التكوين ونظرية التطور، وبين نظرية أينشتاين ونظرية نيوتن...

٥-٣- إن الحضارة المادية اليوم ظنت أن امتلاك الآليات التقنية سوف يوصلها إلى استرقاق الكون، الذي هو مفتاح سعادتها، غير أن بُعد إنسان هذه الحضارة عن المناهج التي تقيه من طغيان منتجات تلك الآليات التقنية، جعل الأمور تسير على غير استبصار إنساني. ويحدثنا الدكتور طه عبد الرحمن عن مبدأين للمنطق الذي تسير فيه تلك التقنيات التي أخذت تستقل بنفسها، مستحوذة على إرادة الإنسان، فيقول:

«أول المبدأين لاعقلاني: ومقتضاه أن (كل شيء ممكن)، ويترتب عليه الخروج من كل القيود، منطقية كانت أو أخلاقية أو طبيعية أو غيرها، ومتى خضع الإنسان لهذا المبدأ الآلي استباحت الآلة كل شي فيه، فأضرّت به أيّما إضرار.

ثاني المبدأين لاأخلاقي: ومقتضاه أن (كل ما كان ممكنا وجب صنعه)،





ويترتب عليه التحلل من كل الموانع الأخلاقية التي تقف دون هذا الصنع، كالموانع التي تحظُر تغيير الخَلق أو تدميره، من مثل الإحداث في خلايا التكوين والإنجاب والتوالد عند الكائن الحي، أو من مثل إنتاج وسائل الخراب الجرثومية والكيمياوية...».

وهذان المبدآن اللذان «يتحكمان في منطقها يبينان كيف أن العقلانية الآلية تخرج إلى اللاعقلانية، وكيف أن العمل بمطلق هذه التقنيات يخرج إلى اللاأخلاقية، كأنما نموذج العقل المجرد، في نتائجه وتطبيقاته يحمل بذور فنائه»[١].

**٦- هل أساء تجدُّد المعرفة العصرية إلى التراث ؟**

نعم لقد أساء تجدُّد المعرفة العصرية إلى التراث مرَّتين:

**الأولى**: كانت من خلال القطيعة بين تجدُّد العلوم العصرية والتراث، فلم تفد هذه العلوم من العقلانية البديعة المتلونة والمتعددة المراتب التي ميزت المنهج العقلاني في التراث، والتي تقدمت الإشارة إليها، بل نقدت عقلانية التراث بسطحية من خلال النظر إلى بعض النتاج المعرفي الذي يقبل أصلًا التغيير والتبديل والخطأ والصواب، دون إدراك النظريات التي ظهر في ظلها ذلك المنهج والآليات التي انبثقت عنه، ودون الوقوف على كيفية إفراز ذلك كله النتاج المعرفي الموروث، من أجل تقويم المنتج المعرفي النهائي. ومن ثَمَّ فإن تجدُّد المعرفة العصرية عجز عن الظهور في منظومة كالتي تحدثنا عنها في تجدُّد المعرفة في تراثنا العربي.

(١) العمل الديني وتجديد العقل، لطه عبد الرحمن ٤٥.

**والثانية**: كانت من خلال كونها قصرت عن رؤية المناهج الأخرى التي تقدمت الإشارة إليها، والتي ساندت العقل ووصلت به إلى الرشد بعد السداد، وأضفت على العقلنة البهاءَ والكمال.

وهكذا فقد جاء نقد العقلانية في التراث على يد الحداثيين قاصرًا، لعدم تمكنهم من استيعاب أبعاد هذه العقلانية أصلا، لا من خلال التلون ولا من خلال التكامل. يقول الإمام الغزالي: «لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدّعيه من فساد حقًّا»[1].

ويتحدث الدكتور طه عبد الرحمن عن ضيق تصور أصحاب تجدُّد المعرفة العصرية للمنهجية العلمية بسبب عدم قدرة هذا التصور على استيفاء مقتضيات التراث التاريخية والواقعية، فيقول: «ما نقل عن الغير نقلًا وأنزل على التراث إنزالًا، بدعوى «الموضوعية» و«السببية» و«الإجرائية» وما أشبه ذلك، ليس إلا إمكانًا واحدًا تضاهيه إمكانات متكاثرة، إذ يجوز مبدئيًّا أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة قادرة على تحقيق مرادنا من التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين»[2].

### ٧- الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ العلم

إن التنبه إلى ما تقدم من بيان أهمية اقتران تجدُّد المعرفة باستيعاب

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي ١٢٦.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن ١٩.





التراث بنظرياته ومناهجه وآلياته - فضلًا عن علومه ومعارفه - يفضي بنا إلى تقرير الحاجة الملحة إلى إعادة كتابة تاريخ العلم من جديد بما يخدم التواصل المعرفي مع التراث.

وبإمكاننا تلخيص متطلبات إعادة كتابة تاريخ العلم بالنقاط الآتية:

أ- لا بد في إعادة كتابة تاريخ العلم من إبراز النظريات وتأصيل المناهج وإظهار الآليات، لكل علم من علوم التراث، وعدم الاكتفاء بعرض المنتجات المعرفية النهائية في التراث ودراستها.

ب- من الأهمية بمكان تأكيد السياق التاريخي لكل علم من العلوم، فيُكتب في كل علم مخصوص ما يُظهر تقويمه والمفاصل المهمة التي مر بها في كل مرحلة من المراحل، وليس من المجدي كتابة تاريخ العلم بشكل سردي حسب العصور التي مرت بها الأمة، مما يعطي النظرة التجزيئية للتراث.

ج- إن كتابة تاريخ العلم على الترتيب المشار إليه يقتضي الاطلاع على مزيد من النصوص الأصلية، التي ربما أدى الاطلاع عليها إلى تغييرٍ جذري على مستوى تاريخ العلم، وهذا يتطلب العناية الخاصة بتحقيق النصوص ونشرها، التي تعد المدخل الحقيقي لكتابات جادة في هذا المجال.

د- إن أي نتائج نحصل عليها في مجال تقويم الإنجازات الحضارية في تراثنا سوف تكون موهومة إن لم تأخذ بعين الاعتبار إنجازات الحضارات السابقة في المجال نفسه. ومن هنا كان لا بد من تحقيق النصوص التي وصلتنا من تلك الحضارات الأخرى ونشرها لتكون بين أيدي الباحثين، فيستندوا عليها في تقويم إنجازاتنا الحضارية في مجال ما.

هـ- إن كل ما تحدثنا عنه من دراسات في تاريخ العلم - تراعي ما سبق أن أشرنا إليه من النقاط - لن تستقيم من غير وعي المسيرة الدلالية التي سارت فيها مصطلحات كل علم من العلوم، الأمر الذي يظهر الحاجة إلى المعاجم التراثية المتخصصة التي توضح تطور دلالات المصطلحات التراثية عبر التاريخ.

و- إن دراسة تاريخ العلم مجردًا عن البيئة التي صنعت الحضارة ستكون قاصرة في النتيجة ومفرغة من مدلولاتها المهمة، التي ربما تكون أهم من دراسة منتجات الحضارة نفسها، فلا بد من الفهم العميق للبيئة التي أفرزت تلك الحضارة من خلال إبراز العلاقة الجدلية بين العلم والمجتمع.

وهنا لنا وِقفة لنعطيَ مثالًا على ذلك. فتاريخ العلم مثلًا عليه أن يرصد لنا - من خلال ما يظهره من معطيات علاقة العلم بالمجتمع في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - ما حقَّقه التقدُّم العلمي من تنمية شاملة في المجتمع آنذاك، وذلك من خلال تسخير موارد الأموال التي أخذت في التنامي باتساع رقعة العالم الإسلامي والسيطرة على موارد الذهب في العالم، ووضعه في التداول العام بعد أن كان مكتنزًا في الشرق والغرب، لاسيما أنه كان من أهم أسس النظرية الاقتصادية في الإسلام أنها تقوم على منع الاكتناز، وتشجيع استمرار التداول العام للمال. وعليه أن يبين لنا أن هذه التنمية الشاملة هي التي أبقت على استمرار تقدم العلوم في بلاد الإسلام حتى بعد التدهور السياسي. وهي نقطة مهمة يغفلها كثير من الباحثين.

يقول ابن خلدون: «وأمّا المشرق فلم ينقطع سند التّعليم فيه بل





أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتّصال العمران الموفور واتّصال السّند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت مثل بغداد والبصرة والكوفة إلّا أنّ الله تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك، وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النّهر من المشرق، ثمّ إلى القاهرة وما إليها من المغرب، فلم تزل موفورة وعمرانها متّصلًا وسند التّعليم بها قائمًا»[1].

## ٨- خاتمة

إن تجدُّد المعرفة الذي يضمن لأمتنا الانبعاث الحضاري الإنساني القائم على تأصيل مناهج البحث الإسلامية - مع الإفادة من منهج البحث الغربي بعد تقويمه في إطار أسلمة العلوم - هو التجدُّد المعول عليه. وعلى ذلك فإن التجدُّد المطلوب له مقوماتٌ يمكن أن نردّها إلى قاعدتين اثنتين:

**الأولى**: لا تجدُّد في المعرفة يصحبه انبعاث حضاري إنساني إلا بمنهج عقلاني سديد، لا يحجَّم دوره بمبادئ عقلية عامة، لا تغني شيئًا في مسيرة الفكر الحضاري، ولا يقيَّد مفهومه بالمجال الضيّق للتجربة والمشاهدة، الأمر الذي يعيق الانطلاق إلى ما هو أبعد من الحس، فإن «العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علمُ أكثر النُّظَّار»[2]، كما يقول ابن خلدون.

**الثانية**: لا تجدُّد في المعرفة يصحبه انبعاث حضاري إنساني إلا باعتماد مناهج داعمةٍ للمنهج العقلي، متكاملةٍ معه، هي التي ترتقي به إلى الرشد.

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ١/ ٥٤٦.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٥٨٣.

ويمكن إجمال مقومات منظومة تجدُّد المعرفة التي تتصل بهاتين القاعدتين بالاستيعاب الشامل والتكامل المغني والتعقل الرشيد، ونوجزها على النحو الآتي:

١- **الاستيعاب الشامل**: ويشمل تمثّل معارف الحضارات السابقة، وفهم نظرياتها، واستخلاص مناهجها، وإدراك آلياتها، وعدم الوقوف بسطحية مع الإنتاج المعرفي لها، دون الغوص في النظريات والمناهج والآليات؛ لأنها هي أفراد منظومة تجدُّد المعرفة الأكثر إغناء بسبب قوتها الاستمرارية، فهي الجزء الذي يمثل الاستعداد للانبعاث الحضاري، بخلاف جزئيات المنتج المعرفي النهائي التي تمثل في كثير من الأحيان جزءًا يمكن التخلي عنه، وتركه في مرصد تاريخ العلوم.

٢- **التكامل المغني**: وذلك بتبني المنهج الأخلاقي، الملازم للسلوك القويم والمدعّم بالتجربة الإيمانية.

٣- **التعقل الرشيد**: وذلك بالوقوف مع المناهج العقلية التي ثبتت جدواها، فالعقل الذي يطالبنا بالوقوف مع الحس في عملية ربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدماتها، وذلك من خلال التجربة والمشاهدة - وهذا ما قامت على أساسه الحضارة المدنية المعاصرة - هو نفسه الذي يطالبنا بمعرفة الفاعل في عملية الربط، وهذا يحتاج إلى آلية أخرى للنظر العقلي. والعقل الذي يقرر بأن الإنسان العاقل لا يعمل إلا تحت سلطان الأمر والنهي، هو الذي يطالبنا باختيار السلطة التي من الأكمل أن نستجيب لها في الأوامر والنواهي، فهل هي الإنسان نفسه من خلال هواه، وما يؤثر فيه من تقلبات وجودية ؟ أو هي سلطة عليا نتبنى ما ترشد إليه في الأمر والنهي بناء على قرار عقلاني سابق يقضي بأن هذه السلطة هي التي تعلم الأصلح





وترشد إليه ؟ فمن عمل بمقتضى حكم عقلي سابق، فإن عمله اللاحق المبنيَّ عليه سيكون متصفا بالعقلانية قطعا، بقطع النظر عن إدراكه لوجه العقلانية في ذلك أو لا، فهذا يتعلق بقوة استعداداته لذلك الإدراك. ثم إن العقل لا يقف في كمالاته عند هذا الحد، بل يطلب ما يمكن أن نسميه بتهذيب العقل، الذي يدرك - بدعم المنهج الخلقي - الأشياء على ما هي عليه، بقوة بصيرة عجيبة، يضيف من خلالها إجادةَ قراءة ما وراء سطور الكائنات إلى قراءة سطور الكائنات، لتكتمل نظرته إلى الكون والإنسان والحياة.

ومن خلال ما تقدم يمكننا الإجابة على السؤال الذي أثرناه في بداية البحث فنقول: إننا نفهم التراث نظرياتٍ ومناهجَ وآلياتٍ ومعارفَ صنعت حضارة إنسانية رصدها تاريخ العلم. ونفهم تجدُّد المعرفة المجدي على أنه منظومة قاعدتها التراث، وحلقاتها هي المفاصل المهمة التي مرت بها شتى أنواع العلوم والآداب والفنون، مستندة إلى المبادئ التي انطلقت منها المناهج المترجمة في الآليات، وهذا يشكِّل جوهر المنظومة، التي تُكوِّن مظهرَها دوما الصيغةُ الأخيرة التي تبدو بها تلك المعارف، وكأنها تكريس لتاريخ طويل من العطاء الحضاري، أسهم فيها العقل الإنساني الذي نما كما نمت الحضارات، وترقّى من العقل المجرد الذي امتلك أبجديات المعرفة إلى العقل السديد الذي امتلك ناصية السلوك الإنساني القويم، ومن ثَمَّ إلى العقل الرشيد الذي أوغل في إدراك الحقائق.عند ذلك نعتقد بأنه سيكون لتجدُّد المعرفة بعدا حضاريا إنسانيا على الدوام.

*

## المصادر والمراجع


- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، عالم الكتب، د ت.
- الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، لمحمد شريح، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.
- التراث والمستقبل: تعليقات بصدد التراث والفكر الحديث، لسلامة كيله، دار الصعود، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني أحمد بن عبد الله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
- الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ط٢.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- رسائل الجاحظ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ٤ج.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ٢ج.
- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر (ج١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج٤، ٥)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ٥ج.
- العمل الديني وتجديد العقل، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٦م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، لزين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ، ٦ج.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، ١٥ج.
- المنقذ من الضلال، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.


* * *



# تعقيبات ومداخلات

### □ د. مصطفى لبيب عبد الغني(*):

أشكر د. فيصل الحفيان على دعوتي للمشاركة في هذه الجلسة التي استمعنا فيها لمحاضرَتَيْن: الأُولى عرضت لمقولةٍ عرضًا جَدَليًّا؛ ولم يكتف د. الأنيس - صاحبها - بمجرَّدِ العَرْضِ، وإنما نقدها. وأول ما يلفت في هذه المقولة أنها تغفل عن موسوعيَّة العِلْم الإسلامي، فالعلوم الإسلامية ليست مجرَّد البيان والتفسير والحديث والفقه، وكل ما عرضت له هذه المقولة بإجمال.

لا يُقال أبدًا في أي عِلْم إنساني عبارة: «الكلمة الأخيرة»، والحضارة الإسلامية تنطلق من إيمان راسخ بالفرق بين المقدَّس والإلهي من جهة، والإنساني من جهة أخرى؛ فالإنساني غير مكتمِل بطبيعته، ففي أي لحظة من اللحظات هناك ما يمكن أن يُقال.

إن أهم ما يميِّز الحضارة الإسلامية عن حضارات الدنيا كلِّها، أنها حضارة عالمية أسهم في صُنْعها كل الناس: عربًا وغير عرب، من مِلَلٍ مختلفة ومكوِّنات ثقافية متعدِّدة، فجاءت على غير مثال سابق.

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

## المصادر والمراجع


- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، عالم الكتب، د ت.
- الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، لمحمد شريح، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.
- التراث والمستقبل: تعليقات بصدد التراث والفكر الحديث، لسلامة كيله، دار الصعود، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني أحمد بن عبد الله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
- الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ط٢.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- رسائل الجاحظ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ٤ج.
- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ٢ج.
- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر (ج١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج٤، ٥)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ٥ج.
- العمل الديني وتجديد العقل، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٦م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، لزين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ، ٦ج.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، ١٥ج.
- المنقذ من الضلال، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.


* * *



# تعقيبات ومداخلات

### ◻ د. مصطفى لبيب عبد الغني(*):

أشكر د. فيصل الحفيان على دعوتي للمشاركة في هذه الجلسة التي استمعنا فيها لمحاضرَتَيْن: الأُولى عرضت لمقولةٍ عرضًا جَدَليًّا؛ ولم يكتف د. الأنيس - صاحبها - بمجرَّدِ العَرْضِ، وإنما نقدها. وأول ما يلفت في هذه المقولة أنها تغفل عن موسوعيَّة العِلْم الإسلامي، فالعلوم الإسلامية ليست مجرَّد البيان والتفسير والحديث والفقه، وكل ما عرضت له هذه المقولة بإجمال.

لا يُقال أبدًا في أي عِلْم إنساني عبارة: «الكلمة الأخيرة»، والحضارة الإسلامية تنطلق من إيمان راسخ بالفرق بين المقدَّس والإلهي من جهة، والإنساني من جهة أخرى؛ فالإنساني غير مكتمِل بطبيعته، ففي أي لحظة من اللحظات هناك ما يمكن أن يُقال.

إن أهم ما يميِّز الحضارة الإسلامية عن حضارات الدنيا كلِّها، أنها حضارة عالمية أسهم في صُنْعها كل الناس: عربًا وغير عرب، من مِلَلٍ مختلفة ومكوِّنات ثقافية متعدِّدة، فجاءت على غير مثال سابق.

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

اللَّافت للنظر أن حركة الترجمة الإسلامية ظلَّت دون توقُّف أو انقطاع لمدة قرنين من الزمان، وهذا لم يحدث من قبل ولم يحدث من بعدُ: أن تُنقل كل علوم الدنيا إلى اللغة العربية، وهذه بادرة طيبة أول دلالتها الرغبة المستمرَّة في امتلاك كل المعرفة المتاحة الممكِنة.

ما أثارته المحاضرتان على السواء فكرة جليلة مهمَّة، وهي فكرة «ختام النبوَّة في الإسلام»، أي إن الدين الإسلامي هو رسالة للعالَمين جاء آخر كلمات السماء إلى الأرض. وقد كان هذا إيذانًا برفع الوصاية عن العقل الإنساني، فأصبح الإنسان منذ هذه اللحظة مكلَّفًا ومسؤولًا عن صناعة حياته وعمارة الأرض بطريقته.

هذه طاقة جبَّارة انفتحت على المعرفة وعلى صياغة الوجود صياغة جديدة على غير مثال سابق.

فالتراث الإسلامي هو حقيقةً تراث العالَم كلِّه، فما نسمِّيه «تراثنا» هو مِلْك للإنسانية كلِّها، والحضارة الغربية انطلقت من جَوْدة استثمار هذا التراث، وهو استثمار لم ينقطع من جانب الغربيين حتى الآن، ولا ننكر فضل علماء الغرب في تنبيهنا إلى قيمة هذا التراث.

إذا نظرنا إلى محاولات التصنيف المتتابعة في الحضارة الإسلامية للعلوم، نجد بدايات مع الكندي، وجابر بن حيَّان، وأبي حيَّان التوحيدي. ثم نستشعر هذه المحاولات في كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، الذي يعرِض لوحة مكتمِلة للعلوم الدينيَّة والدنيوية والعقلية والنقلية، والعلوم المستحدَثة في الملَّة الإسلامية التي نبعت من تربة الحضارة الإسلامية، ويضرب أمثلة عليها، مثل: «عِلْم أصول الدين»، و«عِلْم الكلام»، و«عِلْم الفقه»، و«عِلْم الحديث».





هذه علوم حادثة في الملَّة الإسلامية، وهي علوم تُصاغ صياغة عقلية، وهناك فارق بين العلوم الدينية، وبين الدِّين في حدِّ ذاته.

وإذا نظرنا هذه التصنيفات المتتابِعة نجد أن كل تصنيف يعكس عصره، فإذا وصلنا - مثلًا - إلى ابن الأكْفاني (ت٧٤٩هـ)، وابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في العصر المملوكي المتأخِّر نجد موسوعات العلوم المعروضة، وهي علوم كثيرة بعضها يكشف عن مزيد من التخصُّص الذي لم ينقطع من جملة العلوم الأصلية الأساسية وابتداع علوم جديدة.

ومن الملامح المهمَّة للحضارة الإسلامية: نجاحُها الحقيقي في ابتكار جملة من العلوم، لم تكن معروفة؛ لأن المسلمين عندما تسلَّموا التراث القديم لم يَخْضَعوا لسلطته خضوعًا تامًّا، وإنما تعامَلوا معه من خلال موقف نقدي.

وفي البداية نجد كتاباتٍ لافتة للنظر في القرن ٣هـ / ٩م، مع اكتمال العلوم الإسلامية، تأخذ موقفًا نقديًّا من النظريات العلمية اليونانية أو الهندية، أو ما سواها. وهذا يظهر في أسماء الكتب ، مثل: «الشكوك على بطليموس» ... وغيرها، ولم يمنع تقدير علماء الإسلام لرموز العِلْم الكبيرة من أن يكون لهم موقف وملامح متميزة ونظرة نقدية. وهذا راجع إلى إيمانهم المطلَق بسلطة العقل الإنساني وقدرته على أن يقول رأيه، ولإيمانهم بأن العقل بنية يتشكَّل من خلال الواقع وليس بنية مغلَقة؛ لأن هذا العقل هو عقل الإنسان، والإنسان حاضر في اللحظة، ووُجد في الماضي، وقادم في المستقبل، فليس هناك دائرة يُغلَق معها بُنْيان العِلْم ويكتمل.

وقدَّمت الحضارة الإسلامية - من خلال استقراء سريع لها - الدرس الباقيَ الذي استوعبه الغربيون؛ وهو النزعة العقلية النقديَّة، يعني الإيمان بسُلْطة العقل وقدرته على الفهم، والنزعة التجريبية، أي أن نحاول من

جـديد، وأن نخـوض التجـربة من جـديد، وهذه النزعة من أهم ما دفع الحضارة الغربية إلى الرُّقي والازدهار.

كما أشار د. محمود مصري إلى المنهج الاستقرائي؛ لأن الحضارة الإسلامية تكشف لنا عن رؤية واحدة لتنوُّع المناهج، وليس تفسيرًا لمنهج واحد، هناك جملة العلوم الرياضية لا يصلح لها غير منهج صوري استنباطي يَستدل على النتائج بالمقدِّمات، لكن جملة العلوم الأخرى الطبيعية والإنسانية لا سبيل إلى صناعتها إلا بالتجريب.

أطلق المسلمون مصطلح «صناعة» على العلوم، حتى الفلسفة، فعندما عرَّفها الكندي (ت٢٥٢هـ) قال: إنها صناعة عقلية في حـدود الطـاقة الإنسانية، وعبارة «في حدود الطاقة الإنسانية» هنا – نوع من الاحتياط؛ لأن الأفكار لا تتوقَّف مسيرتها أبدًا في تاريخ البشرية؛ فالعلم يُصْنَع على الدوام، وصناعته مسؤولية إنسانية.

وهناك أمر مهمٌّ أيضًا هو التفات كبار علماء الإسلام إلى أن المعرفة البشرية نَسَق عامٌّ، ولا يُجسِّد هذا النَّسَق ولا ينوب عنه أي تجسيد أو تجلٍّ في لحظة من اللحظات، الغزالي يكتب «تهافت الفلاسفة» فيرد عليه ابن رشد بـ«تهافت الفلسفة»، أليس في ذلك دليل على عمق الوعي الذي تمتَّعت به الحضارة الإسلامية التي نشأ تراثنا العظيم في حضنها.

* * *



# الجلسة الثامنة:

# المحاضرة الختامية



# التراث والثقافة : جدل المفاهيم

أ. فاروق شوشة(*)

□ **د. فيصل الحضيان** ( رئيس الجلسة ) :

أنا البَحْـرُ في أحشـائه الدُّرُّ كامِنٌ
فهل ساءَلوا الغَوَّاصَ عن صَدَفاتي

لن أقولها ولن أستطيع بطريقة الأستاذ فاروق شوشة، لكن الرجل والبيت متلازمان، ترى الرجل فتذكر البيت، وتسمع البيت فتذكر الرجل ! اختار بيت حافظ إبراهيم ليكون علامة على برنامجه الإذاعي الشهير «لغتنا الجميلة» وكأنه يستدعي به ويستحضر عشقه القائم أبدًا للعربية. وفي قلب اللغة يأتي الشعر، والشعر - كما نعلم - ديوان العربي، والشعر - كما نعلم أيضًا - هو الذي يعيد تخليق اللغة.

نحن - كذلك - نريد أن نستدعي ونستحضر التُّراث؛ لأنه سيعيد - شأنَ الشعر واللغة - تخليق حياتنا الثقافية سواء بسواء .

يحدثنا شوشة اليوم عن التُّراث والثقافة، وعن أسئلة التُّراث التي تتردَّد اليوم كما لم تتردَّد من قبل : تُرى ما هي العلاقة بين التُّراث والثقافة، وما هي تلك الأسئلة الخطيرة ؟ ذلك هو موضوع هذه المحاضرة الختامية.

(*) أمين عام مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

أحسب أن الفرق بين المفهومين يتبين إذا ما عرفنا أن التُّراث في جوهره ثقافة، لكنها ثقافة قديمة، أما الثقافة فهي بإطلاقنا الحالي الأدب بالمفهوم (التُّراثي) نستذكر معًا ما قاله ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ): الأدب الأخذ من كل فنٍّ بطرف.

بين الثقافة والتُّراث جدل دائم، ولعل الوقت قد حان لكي نسعى بكل جهد لنحوِّل التُّراث إلى ثقافة، وذلك إنما يتأتى باستدعائه وتوظيفه توظيفًا إيجابيًا، ونحوِّل ثقافتنا الحالية إلى تراث؛ تراث تتوارثه الإنسانية، وذلك إنما يتأتى بجعلها ثقافة أصيلة ذات خصوصية، وتملك القدرة على الحياة الطويلة.

لن أُطيل عليكم حتى لا أعـدُوَ على وقت المحاضرة وعلى الأستاذ المحاضر، فليتفضَّل.

*

هذه الكلمة لا تحمل اسم «التُّراث والثقافة» كما أشار د. فيصل الحفيان، بقدر ما تحمل تساؤلات أو أسئلة عن التُّراث عِشتُها وما زِلْتُ أحياها، وأحب أن أشارككم فيها. وقد يكون البحث عن إجابات لهذه الأسئلة متوفِّرًا في هذا الملتقى، أو في جلساته التي سبقت، وقد يكون أيضًا معلَّقًا في انتظار إجابات قادمة، وبخاصة أن هذا الملتقى هو الحلقة الأولى في المشروع الطَّموح الذي يستهدفه معهد المخطوطات العربية.

اسم الأستاذ أمين الخولي ذُكر في الجلسة السابقة، وأنا أذكره لأنه صاحب مقولة تتصل بما أنوي إثارته من أسئلة، فإنه كان يقول: الوارث الرشيد هو الذي يبدأ بإحصاء التَّركة، والتَّركة في مجال التُّراث هائلة وضخمة؛ لأن إحصاء هذا التُّراث بعد كلِّ هذه القرون التي قضَيْناها معه





ما يزال أمرًا لا نستطيع القطع به، وما زِلْنا في خِضَمِّ عشرات الأُلوف أو مئات الأُلوف من المخطوطات نتطلع إلى إنجاز عملية الحَصْر أولًا، ثم النظر والتفسير والتأويل والنقد العقلي ثانيًا.

ومن ثَمَّ نحن بوصفنا ورثةً لهذا التُّراث لم نَقُمْ بالشرط الأول في وراثتنا لهذه التَّركة الهائلة النفيسة، وهو البدء بإحصاء التُّراث.

الأمر الثاني أصوغه في صيغة تساؤل هو: لماذا كلَّما تكلَّمنا عن التُّراث تكلَّمنا عن «الآخَر»، نحن نتكلَّم عن التُّراث بوصفه «خارجَنا» أو شيئًا في خارجنا نستدعيه، نتأمَّله، نقلِّب فيه، ثم نُصدِر أحكامنا بالانتماء أو بعدم الانتماء، باهتمام أو بعدم اهتمام، بالمقارَنة مع «آخَر» آخَر، أو بعدم المقارنة. كيف أعُدُّ التُّراث «آخَر» وهو «أنا»، التُّراث هو «أنا» وهو «أنتم»، فلا ينبغي في إطار هذا التساؤل أن نتكلَّم عن التُّراث بوصفه أمرًا خارجيًّا (شيئًا آخَر)، وكأننا نُصِرُّ بين كلِّ أمم العالَم وشعوبه أن نقول: إن في حياتنا الفكرية آخَرَيْن: الآخَر الأول هو تراثنا، والآخَر الثاني هو تراث الإنسانية كلِّه، هذا تساؤل أول.

الأمر الثالث نابع من الموقفين: موقف أولئك الذين يَنْفون ويَدْعون إلى القطيعة، وأولئك الذين يقفون موقف المعارَضة ويقولون: إن في القطيعة إلغاءً للهوية وللانتماء . وأصوغه - أيضًا - في صيغة تساؤل: هل يملك إنسان ما أن يقتطع جزءًا من نفسه ؟ هل أستطيع أن أنفي وأن أُقتطِعَ وأن أُحدِثَ هذا الإلغاء الذي هو مصطنَع وكاذب، وأدَّعي أنني مؤمن ببقية ما استبقيتُ، وأن ما نَفَيْتُه عني لم يكن شيئًا منِّي، ولم يكن من بِنْيتي العضوية، وعليَّ أن أتقدَّم إلى الدنيا بجزءٍ من تكويني بعد أن ألغَيْتُ جزءًا آخَر من هذا التكوين ؟

إذا كنت «أنا التُّراث»، وإذا كان التُّراث هو مكوِّني وهو حياتي وهو تطوُّري ونُموِّي، فهل أملِك أن أدَّعيَ عكسَ هذا الكلام؟ وبخاصة أنني مع هذا التُّراث أعترف بأشياء واضحة: التُّراث منحني لغة، أعطاني لسانًا، وبدون هذا التُّراث لا لغة ولا لسان. التُّراث في تكوينه لي وتشكُّلي منه – أعطاني عقلًا وفكرًا، به أتأمَّل ذاتي، وأتأمَّل الآخَر الذي هو البعيد عني، وبهذا الفكر، بهذا المُشْكِل أستطيع أن أقترب وأن أبتعد، وأن آخُذَ وأن أدَعَ.

إذن بدون هذا التُّراث كيف يكون العقل؟ وكيف يكون الفكر؟ وكيف يكون موضعه من تراث الإنسانية كله؟ لكي تكون ذا بصيرة وذا نظر نافع.

الذين قرأوا هذا التُّراث في عصورنا الأخيرة، ظنًّا منهم أنهم سيحاولون بمناهج مختلفة من القراءات ومن الرؤى أن يخرجوا بحسم الإشكالية التي تمثَّلت لهم، وهي قد تمثَّلت لهم كما أقول؛ لأنهم ظنُّوا التُّراث شيئًا غير ذواتِهم، فأصبحوا يرونه وهم منفصلون عنه، ومن ثَمَّ عندما أصبح التُّراث هذا الآخَر الذي يُشَرِّحونه ويحكمون عليه، فإن رؤاهم على اختلاف مناهجها لم تقربهم من الحقيقة في ما أزعُم.

وهناك مَن قدَّم قراءة انتقائية، والقراءة الانتقائية تبعُد وتقرُب، وتنتقي وتختار في إطار ما أسميناه «الأصالة والمعاصرة»، وعلى ذكر الأصالة والمعاصرة أنتهز الفرصة لأقولَ: إن من إشكاليات العقلية العربية، وهي إشكاليات تتورَّم مع الزمن، أننا وقعنا في شَرَك الثنائيات؛ فوضعنا الدين في مواجهة العِلْم، والآخرة في مواجهة الدنيا، والعقل في مواجهة النَّقْل، والغرب في مواجهة الشرق، ونقيس على هذا ثنائيات عديدة، لكن المشكلة لم تقف عند حدِّ إثارة مشاكل عقلية وقومية وإنسانية بسبب هذه الثنائيات،





لكننا أسرفنا في جَعْلها أقطابًا، وجعلها أقطابًا – إذن – يعني أنه ليس هناك مشترك عقلي.

إذن إما أن أكون مع هذا القطب أو مع هذا القطب، أنا مع العقل أو مع النَّقْل، مع التُّراث أو مع المعاصرة، أنا مع كذا ولستُ مع كذا، وكأن الأمر يحسمه هذا اليقين القاطع الذي لا يرى في البِنْية التحتية لهذه الأقطاب مجتمِعة ما هو مشترَك، ولأنَّه سيؤدي إلى تأمُّلِ تراثِي إذا تأملته حيًّا سيؤدي إلى تأمُّلِه منقطعًا عن سياق التُّراث الإنساني، نحن إذا تكلمنا عن التُّراث فنحن نحبسه في قالبه القومي، ولا نراه في حجمه الحقيقي ساطعًا بين تراث الإنسانية ككل، في هذه الحالة سنقدِّر له مكانه ومكانته إنِ استطعنا أن نقوم بهذا الدَّوْر، لكن هذه الثنائيات والوَلَع الشديد بها هو الذي جعلنا نتراوح بين هذه الأقطاب.

القراءة الأولى كما قلت هي قراءة انتقائية تحاول أن تقرِّر (أن توفِّق) بين ما سمِّي الأصالة وما سمِّي المعاصَرة، بين الماضي والحاضر كما نتصوَّر، تحاول التوفيق بين ثقافة مَوروثة وثقافة العصر الذي نحياه، تحاول الكشف بين المعقول واللامعقول في تراث هذه الأمة، بين عناصر سالبة – من وجهة نظرها – لم تَعُدْ صالحة للعصر ، وبين عناصر مُوجَبة يمكن أن نحتكم إليها في حلِّ مشكلاتنا المعاصرة.

وأعتقد أن محاولات التوفيق لم تنجح في نهاية الأمر في أن تجعل الهيكل الواحد عضويًّا؛ لا تعرف فيه متى ينتهي التُّراث ولا متى تبدأ المعاصرة، ولو وضعنا أيدِيَنا على خطوط فاصلة بين ما يعدُّونه تراثًا وما يعدُّونه معاصَرة، لحوَّلْنا هذا الكيان الحيَّ والنسيج المتلاحم إلى ميِّتٍ تَقَطَّعَت أجزاؤه واندثرت أعضاؤه.

القراءة الثانية كانت - كما نسمِّيها - القراءة التثوُّرية؛ نسبةً إلى فِعْل الثورة والتثوير، وهي قراءة كانت تهدف إلى تقديم رؤى جديدة، تنقل من الثابت والاتِّباعي إلى المتحوِّل والإبداعي، تنقل من الضرورة إلى الحرية، تريد أن يُعطى العصر دفعة جديدة نحو التقدُّم؛ بهدف التغيير والتطوير والسيطرة على مقدَّرات ما نعيش فيه.

القراءة الثالثة ادَّعت لنفسها أنها قراءة التنوير، وكلمة التنوير كلمة شاعت كثيرًا في العقود الثلاثة الأخيرة، وبدأ استخدامها على أن الهدف منها هو مواجهة الظَّلَامية، هناك فكر جديد يتذرَّع عادة بأن ركائزه من ثقافات غربية.

إنني أدعوكم إلى هامش خاص لنتأمل معًا مشروعين كبيرين في تاريخ هذا الوطن؛ مشروعًا أُطلق عليه مشروع النهضة، بدأ بمنجَزات الرُّواد الأوائل، مع بعثة رفاعة رافع الطهطاوي (ت١٨٧٣م)، ثم من أبنائه أمثال: طه حسين (ت١٩٧٣م) وأحمد أمين (ت١٩٣٦م) وأمين الخولي (ت١٩٦٦م) والعقاد (ت١٩٦٤م)، وعزام (ت١٩٥٩م)، والعشرات.

وكانت هذه النهضة تعني قيام الدستور وقيام الجامعة، والتوسُّع في التعليم، وتعليم المرأة وعملها، ونشر المناخ الديمقراطي، والدعوة إلى دار الكتب ودار العلوم، وسمِّي هذا المجال مشروع النهضة.

وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين بدأنا نسمع عن المشروع البديل؛ مشروع التنوير، ومشروع التنوير كان واضحًا من البداية أنه مشروع مستجلَب تمامًا، في الوقت الذي كان فيه مشروع النهضة يحاول الإفادة من ثقافات أجنبية، لكنه يقدِّمها للمواطن ويمارس الفعل الثقافي بها، وقد اكتسبت عروبتها وهويَّتها من طبيعة هذا الواقع الذي يعيشه.





طه حسين لم يكن يدَّعي أنه يطبِّق مذهبًا فرنسيًّا أو أوروبيًّا في النقد، لكن الذين آمنوا بالبِنْيوية والتفكيكية وما بعد الحداثة... إلخ، كانوا صرحاء في أن يقولوا: أنا ناقد كذا، أنا أعبِّر عن المذهب الفلاني، أنا أُطبِّق كذا... إلخ.

محمد مندور كان يتحدث عن النقد المنهجي عند العرب، ليعيدَنا إلى الأصول والركائز الأُولى التي قام عليها علم البلاغة والنقد الأدبي في المَوْروث الثقافي العربي، أما الجيل الذي تبنَّى مشروع التنوير فيحدِّثنا عن أشياء لا جذور لها في التُّراث الثقافي العربي.

لماذا نجح مشروع النهضة؟ ولماذا فشل مشروع التنوير؟

أقول هذا بمناسبة الكلام عن القراءة التنويرية، وأذكر عددًا من الأسماء لأُشيرَ إلى بعض ممثِّلي هذه القراءات الثلاثة، أبدأ بزكي نجيب محمود، وأنتقل إلى محمد عابد الجابري ومحمد أركون، ثم أتكلَّم عن نصر حامد أبو زيد، وآخرين مُجايلين لزكي نجيب محمود وللجابري وأركون أو لجيل نصر أبو زيد. هذه الأسماء وغيرها تُمثِّل القراءات الثلاث التي كانت تنتهي دائمًا إلى ما يسمَّى «تساؤل التفسير والتأويل».

إذن لا بد من أن نبدأ - في رأيي - من النقطة الصحيحة التي لا ترى التُّراث «خارجَنا» وتراه «فينا»، والتي تراه «نحن» حين ننمو نموًّا عضويًّا طبيعيًّا، فنتشرَّبه لغة ولسانًا وفكرًا وعقلًا، وبصرًا يتقلَّب في جوانب شتَّى ودوائر أوسع من المعرفة، وصولًا إلى ما نحن فيه من ثقافة الحاضر، وبذلك يصبح النسيج الحي لنا مزيجًا من هذا كله، ويصبح ما يسمَّى «المعاصَرة» طبيعةً في هذا البناء وليس نَفْيًا لما تمَّ بناؤه ولا مُغايَرة لما أُقيمت أُسسه ودعائمه في السابق.

هذا لا يُلغي - بالطبع - حاجتنا إلى سؤال: هل نجحنا نجاحًا حقيقيًّا في تكوين ما يسمَّى «العقل النقدي» الذي يتصدَّر لمُساءَلة كبرى تبدأ بتصحيح نظرتنا إلى التُّراث، والبحث في دوره في داخلنا قبل أن نسأل عن دورنا فيه. ثم الخلوص إلى الوضع الحيِّ الصحيح الذي يجب أن نتأمَّل أنفسنا في إطاره عندما نجيب على هذا السؤال الكبير: مَن نحن، وماذا نريد؟

هذا اللقاء يثير «مستقبل التُّراث»، ومستقبل التُّراث هو مُستقبَلنا نحن، مستقبل التُّراث ليس قضية ثقافية وليس قضية تكمن الإجابة عنها في المراجع، إنما الإجابة على هذا السؤال في حياتنا نحن الراهنة. لا مستقبَل لهذا التُّراث دون أن يكون لنا كأُمَّة عربية مستقبَل، فعندما نُفكِّر في هذا المستقبَل التُّراثي الثقافي الفكري المعرفي، القومي، الإنساني - لا بد أن نسأل عن دَوْرَنا نحن في صُنع الإنسان الذي هو بعض التجليات الحقيقية لهذا المَوْروث الثقافي.

بعد نَكْسة عام ١٩٦٧ رأينا مَن يقول: سبب النكسة أنَّا كُنا نَسيرُ وأعناقُنا إلى التُّراث، أعناقنا متجهة إلى الوراء، ووجدنا مَن يقول: لا سبيل إلى الخلاص إلا بأن تكون أعناقنا إلى الأمام، إلى العصر، وأصبح التُّراث كما نتداوَلُه مُتَّهَمًا بأنه سبب الهزيمة، وأن الخلاص منه والقَطيعة معه هي بداية الصعود إلى الصفحة الأخرى، إلى الانتصار.

سأشير إلى جزئية صغيرة تتعلَّق ببيت حافظ إبراهيم الذي استهل د. فيصل الحفيان هذه الجلسة:

أنا البَحْرُ في أحشائه الدُّرُّ كامِنٌ

فهل ساءَلوا الغَوَّاصَ عن صَدَفاتي





منذ التحقت بالإذاعة المصرية، أي منذ عام ١٩٥٨، وأنا أحلُم بتقديم «لغتنا الجميلة»، ولما حدثت النَّكْسة استدعاني رئيس الإذاعة، وقال لي: لقد قدَّمتَ لنا أفكارًا عن الإبداع العربي والتُّراث العربي والثقافة العربية عدَّة مرات، وكنا نرفض الاستجابة على أساس أن مثل هذا البرنامج سوف يكون جَهْمًا وغليظًا وثقيلَ الوَقْع على قلوب الناس وعلى عقولهم، ولن يُطيقَه السامعون. وبعد عدَّة أسابيع من النكسة قال لي: - وكأنه لا يعبِّر ليس عن رأي موظَّف كبير في مؤسسة، ولكنْ عن رأي قطاع كبير من الناس - : لقد هُزمنا يا بُنيّ لأننا ابتعدنا عن هذا التُّراث، أريد من برنامجك أن يُعيد وَصْلَنا بهذه الجذور. وكان البرنامج إحدى فضائل النكسة الإذاعية - إذا كان للنكسة فضائل - لأنه قد اضطرَّ المسؤولين في الإذاعة إلى أن يُدْرِكوا أنه قد آن الأوانُ لنعيد نسج حياتنا بهذا الموروث الهائل، الذي عندما قطعنا صِلَتَنا به كنا عُرضة لهذه الهزيمة الساحقة.

عندما حدثت الهزيمة ماذا حدث؟ أحسَسْنا بضغط التَّبعية الثقافية والفكرية وأسْرِها، التي كانت لدينا للغرب وللثقافات وللفكر الغربي، فعُدْنا إلى التُّراث عَوْدة محمومة، هذه العَوْدة شابَتْها المُبالَغة، وأنا لا أتحدَّث الآن عن التُّراث بالمعنى الدِّيني، ولكن أتكلَّم أساسًا عن المكوِّن الفكري والثقافي.

عُدْنا إليه في لغة تشبه التقديس، ونَسينا أنه مُنتَج إنساني، وما دام منتَجًا إنسانيًّا فهو قابلٌ للمساءَلة وقابل للنَّقْد وقابل للحذف وقابل للبناء عليه وللتطوُّر.

هذه العَوْدة المحمومة صبغت كتاباتٍ كثير من الكُتَّاب وصَيْحات كثير من الداعين إلى الإفادة من نتائج النكسة إيجابيًّا في ما يسمَّى «التُّراث»، وأصبحت صَيْحة التُّراث هي الصَّيْحَة الرئيسة الغالِبة على منطق ما سمَّيْناه «الصحوة».

أقول: إن هذا الموقف لم يكن في جوهره إلَّا ردَّ فعل لشعورنا بالتَّبعية، وقد آن الأوانُ لنعود إلى الحقيقة البسيطة، ونستعرض قُطْبي «الشرق والغرب»؛ الشرق ممثَّلًا في ثقافاتنا وحضاراتنا عبر عصور معيَّنة، أعطى هذا الغرب جوهَرَ ما أقام عليه بناء نهضته وانطلاقتها، وبخاصة في المجال العلمي.

الآن جاء دَوْر الغرب ليردَّ الجميل، أنا أريد أن أقول: إن فعل الحضارة بين الشرق والغرب بالمعنى العلمي الآن ليس فيه تابع ومتبوع، ليس فيه مَن يُحسُّ بالاسْتلاب وتناقص القَدْر والقيمة والضعف والاستخباء أمام عملاق ضخم. بالعكس نحن في منطق النِّدِّيَّة متساوون: أعطيناه ما أقام عليه نهضته، ويعطينا هو اليوم ما نفتِّح به أفكارنا، ونبني به جسورًا جديدة، ونحاول أن ننشئ ثقافة وحضارة جديدة.

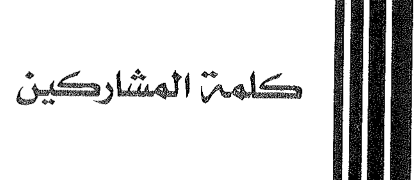
أدعوكم إلى أن تتساءَلوا معي حول التُّراث، أي حول أنفسنا، قبلَ أن نشرَع في تقديم الإجابات.

* * *



# الجلسة التاسعة:

# الختامية



# كلمة المشاركين

**د. عبد الحكيم الأنيس**(*)

□ **د. فيصل عبد السلام الحفيان** ( رئيس الجلسة ) :

وصَلْنا إلى نهاية المَطاف، والنِّهاية ستكون مرتبطة بكلمتين: الأولى تُمثِّل كلمة المشاركين، وسَيُلْقيها الأخ العزيز الدكتور عبد الحكيم الأنيس؛ وأقول أنا كلمةً ختامية موجَزةً. فليتفضَّلْ أولًا د. الأنيس.

*

سعادة الأستاذ الدكتور فيصل الحفيان قُطْب هذا المؤتمر ومنسِّق برامج المعهد ومدقِّق سيرتهِ ومسيرته. أيُّها العلماء الأجلَّاء، أيُّها الشَّبابُ الواعِدون، أيُّها الحضورُ الكريم، تحيةً ممزوجةً بالحبِّ، وسلامًا منَ الحقِّ لكم ولكلِّ مَن سار خطوةً يُثبت بها حقًّا، ويكشف حقيقةً، وينصُر استحقاقًا.

أبدأ من هنا من القاهرة أو من فاس، حيث جرى حديث بين ابن خَلْدون وأبي عبد الله المقَّري عن هذه المدينة - أعني القاهرة - ونَقَلَه المؤرِّخ الكبير، فقال: «وما زِلْنا نُحدَّث عن هذا البلد وبُعْد مداه في العُمْران واتِّساع الأحوال، ولقد اختلفت عبارات مَن لَقيناه من شيوخِنا وأصحابِنا؛ حاجِّهم وتاجِرِهم في الحديث عنه. سألتُ صاحِبَنا كبير الجماعة بفاس وكبير العلماء

(*) كبير باحثين أول - دائرة الشئون الإسلامية بدبي.

بالمغرب أبا عبد الله المقَّري مقدمه من الحج سنة أربعين وسبعمئة، فقلتُ له: كيف هذه القاهرة؟ فقال: مَن لم يَرَها لم يَعرِفْ عِزَّ الإسلام»[1].

والظَّنُّ كل الظَّنِّ أنَّ هذه الكلمةَ هي التي قادت خُطَى ابنِ خَلْدونَ إلى القاهرة التي بَهَرَتْه وسَحَرَتْه، فاستوطَنَها حيًّا وميِّتًا، وترك لنا لحظةً جميلة من زمنٍ مضَى في حياته، تلك هي اللحظة الأولى لهذه المدينة التي تَنقُلك منك إليها، وتقول لك: أنا هنا فحسب.

يقول ابن خلدون: «فانتقلتُ إلى القاهرة، فرأيتُ حَضْرةَ الدنيا وبُسْتانَ العالَمِ ومَحْشَرَ الأُمم ومَدْرَجَ الذَّرِّ منَ البَشَر وإيوان الإسلام ومرسيَّ المُلْك، تَلُوح القصور والأواوينُ في جَوِّه، وتزهو الخوانق والمدارس في آفاقه، وتضيء البُدُور والكواكب من علمائه»[2].

إلى أن يقول: «ومررتُ في سِكَك المدينة تَغصُّ بالزِّحام وأسواقها تزخَر بالنِّعم»[3].

أقول: هذه مدينة صنَعها الإسلام كما صنَع أخواتٍ لها في عالَمِنا الفسيح، وجَمَّلَتْها حضارتُه الراقية.

هذه نقطةٌ ثانية أذْلُف إليها، فإن الحضارة الإسلامية قد تجلَّت في الأرض وازدهرت في السماء، واتَّشحَتْ بالعلم، وتَمَنْطَقت بالأدب، وزانها أفقٌ لا حدودَ له منَ الحرية والعطاء والسَّماحة.

ويحقُّ لنا اليوم نحن أبناءَ هذه الحضارة أن نقول في هذا المحفل الثقافي

(١) تاريخ ابن خلدون ٧/ ٤٥٢.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.





العتيق، وأن نعلن عن تراثنا الإنساني الزَّاخر بالحكمة، الطاهرِ من أيِّ لَوْثة أو شائبة:

كانت لنا حضـارةٌ ... قدسيَّةٌ شَمَّاءْ
تنشر في الأرض معا ... ني الوُدِّ والإخـاء
تنتشِل الإنسان من ... آلامِـه جَمَّـاءْ
تحـزَن أن تُبصِر بَيْـ ... ـنَ النـاسِ أشقياءْ
أو تُبصِر القـاتِلَ في ... دوَّامـة الدِّمـاءْ
أو تُبصِر المسيء لا ... يُرْدَع إن أسـاءْ
أو تُبصِر المـؤذِيَ لا ... ينـفكُّ من إيـذاءْ
أو تُبصِر الجائع يُذيـ ... ـقُ الناسَ طعْمَ الداءْ
أو تُبصِر العـارِيَ لا ... يملِك مِن كسـاءْ
أو تُبصِر المريضَ لا ... طـبَّ ولا دواءْ
أو تُبصِر الجار وقد ... حَلَّت به البأسـاءْ
أو تُبصِر الأرض وقد ... ماجَت بها الأرزاءْ
كانت لنا حضـارةٌ ... رحيمـةٌ مِعْطـاءْ
صريحة النَّهـج فلا ... رَمْزَ ولا إيمـاءْ
كانت وكنـا هكذا ... نعـلو بلا استعلاءْ
نعمـل لله ولا ... ننتظـر الأصـداءْ
نأمَـلُ أن يعيشَ كلْـ ... ـلُ النـاسِ أسْوِياءْ
ونَبذُل الخـيرَ ولا ... ننظـر للأسمـاءْ
يعيش في أكنـافِنا الْـ ... أحْبـابُ والأعـداءْ
فهـل نعـود مرَّةً ... أخـرى إلى البِنـاءْ

نغوص في البحرِ كما          نستشرف الفَضـــاءْ
ونُوقِف النـاسَ علَى          شـريعـةٍ سمحـاءْ
على دُروبِ نهضـةٍ          شـامـلـةٍ خضراءْ
لكي يعود الحـاء في          جَنْـبٍ لجنبِ البـاءْ
ويَرجع القـوم الأُلى          كانـوا إلى العَلْيـاءْ
يبنـون للإنسـانِ ما          شـاء ومـا يشـاءْ

نرجو ذلك، وهذه مهمَّةٌ من مَهامِّ «مستقبل التراث» وتراث المستقبل.

هل نشاء شاهدًا على ما نقول مِن غيرنا، هذه الباحثة الفرنسية «بيريزديلبيش» تؤكِّد في كتابها «نداء الظِّلِّ» أهميَّة المعرفة التي يمكنها أن تُوجِّهَ سلوك البشر، وأنَّ الماضيَ هو الذي يُنير المستقبل، وتُلِحُّ على القول بأنه كلما كان هناك مَن يهتمون بالأعمال الكبرى لثقافة ما، فإن هذه الثقافة ليست مهدَّدةً بالزَّوال.

لا بدَّ أن نعترفَ أننا نحتاج إلى التراث، وأن نعترفَ أن التراث يحتاج إلينا، ودَعُوني أستعير كلمة معبِّرة للباحث الأمريكي رُوبرْت فرانْك في كتابه «حُمَّى البحث عن التَّرف»، تلك الكلمة التي قالها منتقدًا مجتمعه، وهي تنطبق علينا، إذ قال مناديًا مصحِّحًا: «هناك وسائل أخرى لإنفاق وقتِنا ومالِنا».

أقول: والتراث كذلك يحتاج إلى وقتنا وإلى مالِنا.

لا تصـدِّقـوا أن الـتراث          يمنعنا منَ التجديد والتحديثِ
فأنا بقلبي والصَّميم تراثي          وأنا بجسمي والحياة حَداثي
لا فرقَ بينهما إذا كان الهـوى          صِنوَ الهُدَى في عَزْمة وحَثاثِ





والتراث كما يتمثَّل لكل محبٍّ له:

هو في ضميري لا يزال يعيش بي          وأنا لَعَمْـرُك ما أزال أعيش في
قـد كان مؤتلِقَ السَّـنا          لكننا نَسْعَى بأيدِينا العِجافِ لينطفي

كان لقاؤنا رائعًا مع هذه الصَّفْوة منَ العلماء، مع هذه الأفكار المتميِّزة المتألِّقة، نرجو أن يتجدَّد، ونقول كما قال جَدُّ راعي هذا المؤتمر؛ الإمام الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور في قصيدة جميلة له:

فقُلْ لِلَّيالي جَدِّدي مِن نظامِنا          فحسْبُكِ ما قد كان فَهْو شديدُ

فإلى ذلك النظام القادم، الذي نرجو ألَّا يطولَ انتظارُه. نستودعكم الله، قائلين لكم:

شكرًا لكم يا سادتي          لبهجـة اللقـاء
شكرًا لكم شكرًا لكم          شـكرًا بلا استثناء

*

**د. فيصل الحفيان:**

شكرًا للدكتور الأنيس على كلمته المعبِّرة، وبعد اثنين مثل الأستاذ فاروق شوشة ود. عبد الحكيم الأنيس يتوقف الكلام، لذلك سأكتفي بالقول:

إن معالي المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم يُبْلغكم تحيَّاته، ويعتذر عن عدم حضور هذه الجلسة الختامية؛ لأنه سيُضْطَرُّ لاحقًا إلى السَّفر، وكذلك الأستاذ الدكتور أحمد يوسف مدير معهد المخطوطات بالإنابة يُبْلغكم اعتذاره، وكان حريصًا على أن يحضر معنا، لكن ظروفًا حالت دون ذلك.

انتهيْنـا في هذا المؤتمر إلى عنوان هو «مستقبل التراث»، لكن هذا العنوان سيظلُّ حاضرًا معنا؛ لأننا - كما قلت في بداية المؤتمر - أردنا في هذا المؤتمر أن نؤسِّس للمفاهيم، وفي المؤتمر اللَّاحق قد نستكمل التأسيس، وقد نبدأ في الحَراك داخل هذا التراث. شكرًا لكم.

* * *



University of Arabic Countries
ALECSO

# Future of Heritage

First International Conference about a comprehensive plan for the heritage of the Arab intellectual

*Arranged & Edited*
*By*
**Dr. FAISSAL ALHAFIAN**

THE INSTITUTE OF ARABIC MANUSCRIPTS
Cairo 2011